



ديكارت

التأملات
نص

في الفلسفة الأولى



ترجمة: الدكتور عثمان أمين

نقائسُ الفلسفة الغربية (٣)

يشرف على إصدارها الدكتور عثمان أمين
أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة

ديكارت الناملاست في الفلسفة الأولى

ترجمه وقدم له وعلق عليه

الدكتور عثمان أمين

أستاذ الفلسفة بكلية الآداب بجامعة القاهرة

الناشر
مكتبة الأنجلو المصرية
١٦٥ شارع محمد زبد القاهره

التأملات

تقديم

الطبعة الأولى

١ — تعريف بالتأملات :

« التأملات الميتافيزيقية » من روائع المؤلفات الفلسفية على الإطلاق ، وهي بلاريب أهم أجزاء الفلسفة الديكارتية وأجدرها بالاعتبار . ونظرة إلى المسائل التي تناولتها والحقائق التي بيّنتها تقنعنا بأنها أوفى ما ألف الفيلسوف في الميتافيزيقا بوجه عام ، وأبدع ما كتب في النفس الإنسانية ووجود الله بوجه خاص^(١) كما يشير إلى ذلك النص الكامل لعنوان الكتاب : « تأملات في الفلسفة الأولى : وفيها يبرهن على وجود الله وخلود النفس »^(٢).

نشر ديكارت كتاب « التأملات » سنة ١٦٤١ باللغة اللاتينية

(١) كما ذكر الفيلسوف نفسه في رسالة له سنة ١٦٣٧ (« مؤلفات ديكارت » ، طبع أدام وتازرى ، م ١ ص ٣٤٩ — ٣٥٠) .
(٢) « مؤلفات ديكارت » ، طبع أ — ت ، م ٧ ص ١٩ :

دون الفرسية ؛ وكان قصده من ذلك ، كما يحدثنا هو نفسه ، أن يقصر كتابه على الخاصة دون العامة . إذ أنه قد التزم « في شرح المسائل الميتافيزيقية سبيلا قل سالكوه ، وبعد عن الطريق المألوف بعداً كبيراً » (١).

ورأى ديكارت أن يقدم للتأملات برسالة إهداء « إلى العمداء والعلماء بكلية أصول الدين المقدسة بباريس » يسألهم فيها أن يؤيدوا آراءه ، ويبين لهم أن منهجه الجديد في الفلسفة - على الرغم مما بينه وبين منهج « المدرسين » من اختلاف عميق - يستطيع أن ينصر العقيدة والدين يبراهين قاطعة من شأنها أن « تخرس السنة الملحدين » (٢). ولكي يضمن أن يظفر كتابه بحسن القبول عند علماء اللاهوت المسيحيين ، أرسله قبل الطبع إلى صديقه « الأب مرسن » ليطلع عليه مشاهير العلماء والفلاسفة ورجال الدين أمثال « أرنو » و « جسندى » و « هوبز » و « كاتروس » و « بوردان » وغيرهم . وتلقى « مرسن » من هؤلاء العلماء طائفة من الاعتراضات التي أوردوها على كتاب « التأملات » ، وكتب ديكارت ردوده عليها ؛ وجمعت « الاعتراضات والردود » ونشرت في ذيل الطبعة

(١) انظر في هذا الكتاب : تصدير من المؤلف إلى القارى .

(٢) « مؤلفات ديكارت » طبع أدام وتانرى ، م ٤ من ١٢٠ .

الثانية لكتاب « التأملات » سنة ١٦٤٢ . وفي سنة ١٦٤٧ نشرت للكتاب ترجمة فرنسية بقلم « الدوق دولوين »^(١)، وقد راجعها ديكرات وصححها بقلمه ، وهذا مما يجعل الترجمة في منزلة طبعة أصيلة .

* * *

ألف ديكرات كتابه هذا ليعرض على الخاصة مذهبه الميتافيزيقي عرضاً علمياً منظماً ، ويلاحظ أن الفيلسوف كان يحيل من أراد الوقوف على جملة نظراته في الميتافيزيقا إلى هذا الكتاب وحده دون سائر كتبه . صحيح أنه قد أورد بعض المسائل الميتافيزيقية في القسم الرابع من كتاب « المقال في المنهج » ولكنه عرضها هناك عرضاً سريعاً ، ومسها مساً رقيقاً لم يكن يقصد فيه إلى التعمق والاستقصاء^(٢)، على أن هذا العرض نفسه لا يفهم حق الفهم إلا بالرجوع إلى « التأملات »^(٣) ، وصحيح كذلك أن الباب الأول من أبواب كتاب « مبادئ الفلسفة » يبحث في أصول المعرفة الإنسانية ، وهو لهذا كان أدخل في بحوث الميتافيزيقا أو الفلسفة الأولى ، لكن هذا الباب أيضاً

(١) « الدوق دولوين » ابن وزير لويس الثالث عشر ، وكان من رجال العلم والبحث .

(٢) راجع في هذا الكتاب : « تصدير التأملات » .

(٣) « مؤلفات ديكرات » طبع أدام وتانرى ، م ٣ ص ٢٩٦ ، ٢٩٧ .

لا يتيسر فهمه جيداً إلا بعد قراءة «التأملات». أما كتاب «البحث عن الحقيقة» فهو محاوره نقدية بين أشخاص مختلفي الآراء ، ولا ندرى على التحقيق ما قصد إليه ديكارت من كتابتها . وإذن فيجب على الباحث عن الميتافيزيقا الديكارتية أن يلتزمها أولاً في كتاب «التأملات» الذي هو المرجع الأول في هذا الباب

* * *

٢ — الفيلسوف الأول :

والفلسفة عند ديكارت إنما تبدأ بالميتافيزيقا ، أى الفلسفة الأولى . والفلسفة عبارة عن دراسة الحكمة ؛ و« الحكمة ليست هى التبصر فى الأمور فحسب ، وإنما هى أيضاً ، وعلى الخصوص معرفة نظرية كاملة للجميع ما يستطيع الإنسان أن يعرفه لتدبير حياته وحفظ صحته واختراع جميع الفنون »^(١) . ولكن هذه المعرفة الكاملة ليست فى المعانى التى يجدها كل شخص فى نفسه بدون تأمل ، ولا فى المعارف المكتسبة من التجربة والمحاذنة والقراءة إنما هى المعرفة عن طريق العلل والمبادئ الأولى التى يستنبط

(١) ديكارت « مبادئ الفلسفة » رسالة من المؤلف إلى مترجم الكتاب

(« مؤلفات ديكارت » طبع جيبير ص ٧٨) .

منها كل ما يستطاع معرفته والمبادئ التي يتحدث عنها ديكرت هنا هي الميتافيزيقا عينها : فإننا إذا وضعنا الميتافيزيقا استطعنا أن نستنبط منها سائر ماعداها . رأيت أن وجود هذا الفسك هو المبدأ الأول ، واستنبطت منه المبادئ التالية : أن هنالك إلهاً هو خالق كل ما في العالم . ولما كان هو مصدر كل حقيقة فإنه لا يخلق أذهاننا بحيث تكون عرضة للخطأ فيما تقرر من أحكام على الأشياء التي نتصورها تصوراً واضحاً جداً ومنه يترأ جداً . تلك هي المبادئ التي اصطنعتها في الأشياء اللامادية أو الميتافيزيقية ، ومنها استنبطت بتمام الوضوح مبادئ الأشياء الجسمية أو الفيزيقية ، أي أن هناك أجساماً ممتدة طولاً وعرضاً وارتفاعاً ، وأن لها أشكالاً وتتحرك على صورة مختلفة ^(١) .

قد كان المدرسيون يعرفون الميتافيزيقا بما عرفها أرسطو حين قال إنها « علم الوجود بما هو موجود » ، أي أنها العلم بالخصائص الجوهرية للوجود . لكن هذا التصوير المدرسي للميتافيزيقا لا يقبله ديكرت ، إذ أن المشكلة الكبرى عنده هي أن تبين متى يسوغ لنا إثبات الوجود ، وبعبارة أخرى أن الميتافيزيقا الديكارتية إنما

تهتم بالذات التي تعرف ، والتي نقرر الوجود أكثر مما تهتم بالموضوع الذي يمكن أن يعرف أو يكون موجوداً .

ومادام ديكارت لا يستطيع أن يحدد الميتافيزيقا من جهة الموضوعات التي تقناولها فلا بد له من يميزها بعلامة ذاتية تحمل طابع الذات العارفة . وإذا كان الأمر كذلك فالميتافيزيقا عنده هي أشد العلوم يقيناً ، وهي العلم الذي ينبغى أن نستيقن من نتائجه قبل أن نستيقن من نتائج العلوم الأخرى . والذي يضيف على الميتافيزيقا يقينها ليس هو طبيعة موضوعها ، بل الطريق الذي يسلكه الذهن في طلبها . ونحن نقرأ في كتاب « القواعد » : « ليس أمام الجنس البشري طرق مفتوحة للمعرفة اليقينية سوى طريق الحدس البدهي والاستنباط الضروري » ^(١) . فالواجب على الميتافيزيقا أن تسلك سبيل الحدس البدهي والاستنباط الضروري اللذين بينهما المنهج .

والمنهج الذي يحدد ماهية الميتافيزيقا هو المنهج الذي وصل إليه الفيلسوف بملاحظة العمل الذهني في الرياضيات : فقد لاحظ أن في الرياضيات استدلالات صحيحة لانجدها في غيرها ؛ وقرر أن من مرن ذهنه على عمليات الرياضيات أصبح أهلاً للبحث عن

(١) « مؤلفات ديكارت » طبع أدام وتانرى ، م ١٠ ص ٤٢٥ .

الحقائق الأخرى ، لأن منهج الفكر واحد في جميع الأمور .
وفي كتابي « القواعد لهداية العقل » و « المقال في المنهج » بيان
للمنهج الدقيق الذي يجب أن يتوخاه طالب الميتافيزيقا .

وإذن فالميتافيزيقا علم دقيق يمكن إثبات قضاياه بيقين رياضي :
وقد صرح ديكارت في الرسالة التي كتبها في ١٥ أبريل سنة ١٦٣٠
أنه اهتدى إلى « السبيل إلى البرهنة على الحقائق الميتافيزيقية
براهين هي أكثر بدهاة من براهين الهندسة » ، وهو يقول في
موضع آخر : « ثق أنه ليس في الميتافيزيقا شيء إلا أعتقد أنه
واضح كل الوضوح للنور الفطري ، ويمكن أن يبرهن عليه برهنة
دقيقة » ^(١) وإذن فالميتافيزيقيا هي علم يعادل في يقينه علم الهندسة
إن لم يزد عليه ، وهي أكثر يقينا من الهندسة : لأن طائفة
كبيرة من الحقائق الميتافيزيقية يمكن اكتشافها قبل أن يرفع الشك
عن حقائق الرياضيات : « ولهذا ظن الشكاك وغيرهم أن إثبات
وجود الله أمر غير ممكن ، وكثيرون حتى يومنا هذا يظنون
مستحيلا : مع أن شأنه كشأن جميع الحقائق الميتافيزيقية ،
إثباته ميسور جداً ، ويقينه أكثر من يقين براهين الرياضيات .

(١) « مؤلفات ديكارت » طبع أ - ت ، م ١ ص ١٧٧ .

وإذن فالبراهين الميتافيزيقية أكثر يقيناً من البراهين الرياضية .
 والميتافيزيقا عند ديكارت هي علم منهجه ، و عين منهج
 الرياضيات ، بل إنها أكثر العلوم يقيناً ، لأنها من بين جميع
 العلوم الإنسانية الخالصة أكثرها إمكاناً للبرهنة العقلية . فوجود
 الله وطبيعة الذهن والمادة يمكن إثباتها بدقة رياضية . زد على
 ذلك أن الميتافيزيقا يمكن أن يتعلمها جميع من يهتمون ببراهينها
 إهتماماً كافياً وينظرون في أدلتها « بأذهان قد تجردت عن
 الحواس » (١) ، ومن أجل هذا لم ير ديكارت داعياً إلى مناقشة
 « التأملات » أو مراجعتها . فادامت تحتوى على برهنة كاملة
 للحقائق الميتافيزيقية فقد انتهى الأمر ولا حاجة إلى زيادة عليها
 فيما خاضت فيه من مسائل . وقد اعتقد ديكارت أن ميتافيزيقاه
 وحدها هي الميتافيزيقا الصحيحة ، وأنه لا حاجة بالناس إلى
 ميتافيزيقا بعدها ، وإن كان من الميسور لغيره أن يبتدى إلى براهينها
 وهو يقول : « أرى أن جميع من أنعم الله عليهم بنعمة العقل
 يجب أن يستعملوه قبل كل شيء في محاولة معرفة الله ومعرفة
 أنفسهم . وهذا هو الأمر الذى اتفقت عليه جمهرة الناظرين ،
 والذى وفقنى الله إلى أن أبلغ فيه ما يرضينى تمام الرضاء » (٢) .

(١) « مؤلفات ديكارت » طبع أ - ت ، ١ م ، ص ٣٥١ .

(٢) « مؤلفات ديكارت » طبع أ - ت ، ١ م ، ص ١٤١ .

ولما كانت الميتافيزيقا الديكارتية تسيطر عليها مشكلة الوصول إلى اليقين فهم ليست نظرية في وجود النفس والله والعالم فحسب ، إنما هي إعداد للمعرفة ، وللمعرفة العلمية على وجه الخصوص .

٣ - طريق التأمينات :

ولنلق الآن نظرة على الطريق الذى سلكه ديكارت فى تأملاته :

خصص تأمله الأول لنظر ميتافيزيقى مداره البحث فى الضرورة العقلية التى تقضى بانتهاك سبيل الشك باعتباره تمهيداً للفلسفة .
ولكى نفهم منهجه فى ذلك يجب أن نتبين الأسباب التى جعلته يدعونا إلى أن نصطنع الأناة ، ونتوقف عن الحكم ، ونرفض التصديق بما يلقى إلينا من أقوال وآراء حتى ما كان منها شديد الرجحان ، فلا نسلم بأن شيئاً من ذلك حق مالم نتبين بالبداهة أنه كذلك ؛ لأن بداهة العقل عند الفيلسوف هى معيار اليقين بمعنى أنها هى العلامة المميزة للمعرفة الصحيحة المبرأة من الخطأ والزلل .

لذلك ينبغي علينا أن نشك فى حقيقة الأشياء الحسية ، وفى أمور هذا العالم المادى ، عالم الشهادة . والواقع أن حواسنا كثيراً

ما اتخذنا . وليس ثمة ما يفرق بين المنضدة الواقعية التي أكتب عليها والمنضدة المتوهمة التي قد أراها وأنا قائم . نعم إن ديكرت من حيث هو إنسان يحيا في المجتمع ، كان يعلم جيداً كما يعلم سائر الناس أن المنضدة وغيرها من الأشياء الحسية موجودة في الأعيان أي في الواقع وخارج الأذهان ؛ ومذهب « الأخلاق الموقنة » المبسوط في كتاب « المقال في المنهج » يثبت وجود هذا الاعتقاد عنده . لكن الفيلسوف إنما سلم بهذا استجابة لمطالب الحياة العملية لا إقتناعاً بأسلوب وحجج فلسفية : ومثل هذا التسليم العملي ليس معرفة بالمعنى العلمي الدقيق الذي يتوخاه المنهج الفلسفي الجديد .

وإذن فالشك في حقيقة الأشياء الحسية معناه العدول عن كل معرفة لا تكون قائمة على حدس من حدوس العقل والحدس عند ديكرت عبارة عن الرؤية العقلية المباشرة التي يدرك بها الذهن بعض الحقائق . فنذعن لها النفس وتوقن بها يقيناً لا سبيل إلى دفعه . فالحدس نظرة من نظرات العقل بلغت من الوضوح مبلغاً يزول معه كل شك ، والحدس عقلي لأنه لا يتعلق بالحواس ولا بالخيال ، وإنما يختص بالذهن ، بل الذهن الخالص الصافي .

وبعد أن شك الفيلسوف في حقيقة الأجسام وفي العالم الخارجي

أخذ يشك في الحقائق الرياضية وفي الطبيعة الجسمانية على وجه العموم أى فى الامتداد الحسى، إذ أبى أن يعد الألوان والأصوات والطعوم وما إليها أشياء واقعية ، أى موجودة وجوداً خارج الذات العارفة . وقد يدهشنا أول الأمر ذهاب ديكارت إلى القول بأن الحقائق الرياضية يجب أن توضع هى أيضاً موضع الشك لأن المنهج الديكارتي نفسه مستخلص من التجارب الرياضية التى قام بها الفيلسوف ، فأطراح هذا الضرب من المعرفة أشبه بإنكار لفن البحث نفسه .

لكن هذا الشك إذا تأملناه وجدناه مع ذلك أمراً ضرورياً فتخيل إله خداع أو شيطان ماكر يضل صاحب الهندسة معناه الأخذ بالافتراض الذاهب إلى أن العقل الإنسانى يمكن أن يكون ناتجا عن قوة شريرة ، أو متولداً من قوة عمياء لم تمنحنا القدرة على التمييز بين الحق والباطل ، وبعبارة أخرى أرى — فى عملية من العمليات الحسابية مثلاً — أن اثنين وثلاثة تساوى خمسة ، لكن ضرورة حاصل الجمع هذا إنما هى ضرورة داخلية ذاتية ، بمعنى أنها من ضرورات عالم الأذهان ، وليس بلازم فى عالم الواقع وخارج الذهن أن يكون مجموع اثنين وثلاثة مساوياً لخمس ، ومن

الممكن أن يكون الفكر الإنساني منحرفاً أو عاجزاً عن متابعة
سير العالم^(١).

* * *

وإذن فالشك الديكارتي قائم على الافتراض التالي : ليس
هنالك تطابق بين الفكر والواقع ، وبعبارة أخرى ، إن البداهة
شعور ذاتي داخلي لا يطابق شيئاً في الخارج وفي عالم الواقع . وليس
أمامي إلا طريق واحد للتخلص من هذا الافتراض اليائس . هو
أن أعتبر على يقين يكون الفكر فيه مطابقة للواقع ضرورة .

توجد حالة من هذا القبيل ممتازة . حين أثبت أنى موجود
تكون « الذات » التي تثبت هي أيضاً الذات التي توجد ، وهنا
يلتقى الفكر بالواقع ويتحد به اتحاداً لا يدع مجالاً للمخطأ ، وعلى
هذا النحو نكون أمام بداهة كاملة . أنا موجود حين أفكر ومن
حيث أنى أفكر ، فكونى أفكر معناه أن لى وجوداً نفسياً وأن
لى « وجدانا » أو « وعياً » كما نقول اليوم .

(١) راجع هنا ، تلخيص التأمل الأول .

فلاحظ أن ديكارت لا يخطر بباله أن ينسکر أن هذا الفكر لا يمكن أن يقوم مثلاً على وجود الجسم أو على أى شىء مَادى آخر : إنه الآن لا يدري ، وهو لا يريد أن يتخطى فيما يؤكدُه مجال البداهة ، وإنما الذى يريد أن يسجله هو أنه قد عثر على سند أول متين يستطيع أن يعتمد عليه فى اطمئنان ، ومن ثم يسأل الفيلسوف نفسه عن طبيعة الأشياء المادية . فلم كان هذا ؟ لأنه قد إنساق فى مجازفة غير مألوفة ، فهو مضطر إلى أن يثبت أن أول مرحلة من مراحل معرفتنا هى اكتشاف وجود أنفسنا أى ذواتنا ، على حين أننا قد ألفنا منذ طفولتنا أن ندير أبصارنا صوب الأشياء فى العالم الخارجى . وهناك سبب آخر : هو أن الفكر المدرسى كان يسلم بالتجربة الحسية دون ضبط وتمحيص كثير ، فكانت نظرته إلى الواقع نظرة شبيهة بالبدائية ؛ أما النظرة الواقعية الحديثة فتريد أن تقيم عالم الحواس على العلم . ومن أجل هذا أراد ديكارت أن يبين لنا أن حواسنا لا نتخذ عنا فحسب ، بل إنها تعرض علينا عالماً خارجياً لا يمكن أن تكون حقيقته مطابقة لمظهره ، وأن أقرب العوالم إلى الحقيقة هو العالم الذى تصفه لنا الفيزيكا الرياضية ، لا العالم التقريبى الذى تعرضه علينا إدراكاتنا الحسية (١) .

* * *

(١) راجع هنا تلخيص التأمل الثانى .

قد علمت أنى موجود ، وفهمت طبقاً لهذا الأصل أن جميع الأمور التي أتصورها تصوراً واضحاً متميزاً هي حقيقية ، ومع ذلك فينبغي ألا أنسى أنى هنا أمام حالة ممتازة يطابق الفكر فيها الوجود ، فليس ما يمنع ألا يكون هناك تطابق خارج ذهني .

يرى ديكرت أن « الخواطر » (أو كما نقول نحن اليوم : « وقائع الوجدان » أو « خوالج النفس ») كالإرادة والانفعال ، لا توصف بالصدق أو بالكذب . فإن الفكرة ، بمعنى ما نسميه اليوم « تمثلاً » أو « تصوراً » : ليست صادقة ولا كاذبة : لأنى إذا اقتصرنا على أن أتصور منضدة ، دون أن أقرر لها وجوداً أو أنسب إليها صفة فلا أكون مصيباً في تصوري ولا مغطئاً . أما الحكم وحده فهو الذي يمكن أن يقع الخطأ فيه ، لأن الحكم ينطوى على تقرير للوجود .

وأنا أصدر على الأشياء أحكاماً كثيرة عفواً وبدون روية : فأقرر مثلاً أن الحرارة التي أشعر بها حادثة من النار ؛ ولكن ليس في ذلك القول يقين : لأن من الممكن أن تكون الطبيعة - بمعنى مجموع نزعاتنا العميقة - منحرفة ، بل من الممكن أن يكون ذهني نفسه ضالاً ، لا يوصلني إلى الحقيقة .

هنا يجب أن نتابع عن كשב تدليل ديكرت : يبدو أن

الفيلسوف قد انتهى إلى مأزق ليس من الميسور الخروج منه: كل تصور ذهني يجب أن يكون صورة في الذهن لموضوع خارج الذهن ؛ ولكن كل تصور إنما هو « نحو من أنحاء فكري » ، أى أنه داخل ذهني : وأنا أنساءل هل يستطيع ذهني أن يعرف العالم ، أى أن يعرف شيئاً خارجاً عنه : فيبدو أننا واقعون في دور منطقي .

عندئذ يعرض علينا ديكرت طريقة أخرى لتقسيم أفكارنا ولسنأ هنا بسبيل النظر في الأفكار من حيث هي ظاهرات داخلية أو أحوال نفسية ، بل النظر فيها بالقياس إلى الموضوع الواقعي وبالقياس إلى الجوهر ، الذي تمثله . ويتحدث ديكرت عما يسميه « وجودها الموضوعي » أو « حقيقتها الموضوعية » ، ويعني بذلك ما يوجد بالتمثل في الفكر . واستعمال لفظ « الموضوعي » عند ديكرت مخالف لاستعمالنا الحديث لهذا اللفظ ، وما كان يقصده إنما ندل عليه اليوم بلفظ « الذاتي » .

ويضيف ديكرت إلى ذلك أن أفكاره تشارك « بالتمثل في مراتب أعلى من الوجود أو الكمال » . وقد يبدو لنا اليوم غريباً أن يقال إن كائننا أفضل من آخر هو أعلى منه في مراتب الوجود . والناس يميلون إلى الاعتقاد أن الشيء إما أن يكون موجوداً

أو غير موجود ولا يرون مراتب هناك؛ أما المدرسيون، وديكارت معهم، فيرون أن هناك مراتب في نطاق الوجود وفي نطاق الكمال. ومهما يكن الأمر فيسكني لفهم ما يريده ديكارت أن نلاحظ أن تمثلاتنا يمكن أن تصور لنا تارة موضوعات لا أهمية لها وتارة أخرى حقائق ذات مكانة رفيعة. ويسوغ حينئذ لديكارت أن يفرق بين تمثيل الأحوال والأعراض — أى الصفات التى لا توجد بذاتها بل تفتقر إلى غيرها — وبين تمثيل الجواهر، أى الأشياء القائمة بذاتها والمستقلة عن غيرها، وبين تمثيل الوجود واللامتناهى أى الله.

فالمضطرب الآن أن نثبت أن الله موجود، دون أن نخرج عن دائرة الكوجيتو (أى إثبات النفس من الفكر)، مادام افترض الشيطان الماكر لا يزال ماثلاً أمام الإنسان.

صرح ديكارت أولاً أنه يجب أن يكون فى العلة من درجات الوجود مثل ما فى معلولها على الأقل؛ وأن الكائن الذى هو أكمل لا يمكن أن يخلقه كائن أقل كلاً منه. هذا المبدأ يمتد من الوجود « الفعلى » أو « الصورى » - الذى نسميه اليوم بالوجود الواقعى، أى المستقل عن أذهانتنا — إلى « الوجود الموضوعى » لأفكارنا؛ أى وجود ما تمثله فى أذهاننا. والعلة طبعاً لا تشمل

المعلول بالضرورة ، ولكن يكفي أن تشمله « على جهة الشرف »
أى أن تكون أشرف منه .

إذا تقرر هذا فلا يمكن أن تكون فكرة الله ، من حيث إنها
تمثل كائننا لامتناهيا ، مخلوقة لى أنا الكائن الناقص . ولا يذهبن
بنا الظن إلى أن فكرة اللامتناهى تدل على سلب المتناهى ،
وإنما تدل على حقيقة أعرفها مباشرة وفى ذاتها وقبل أن أعرف
أى حقيقة متناهية محدودة: ومعنى هذا بعبارة أخرى انى اجدنى
عاجزاً عن الوصول من المتناهى إلى اللامتناهى ، واجدنى عاجزاً
عن إيجاد فكرة الله ، ومضطراً إلى الإقرار بأنى لست مصدرها
وانى لا اهتدى فى تجرية وجودى المحدود إلى شىء يوحى بحقيقة
لاحد لها ، ومع ذلك فهذه الفكرة واضحة ومتميزة فى ذهنى ،
خلافنا للانطباعات والآثار التى ترد إلى من الحواس .

ولكن قد يقال : موقف ديكارت هنا موقف من لا يخاف
على فكره أن يضل شىء من الخارج ، وكأنه قد اطمأن إلى أن
افتراض الشيطان الماكر قد تقوض ولم يعد له وجود .

ولمح ديكارت هذا الاعتراض ، ومن أجل هذا يتساءل .
هل أستطيع انا نفسى المالك لهذه الفكرة ، أن اكون موجودا

حين لا يكون هنالك إله ؟ ، لكي يصل إلى الحق في هذا الأمر
 رجع إلى تدبر وجود ذاته ، فقال : هذا الوجود الذي اعرفه
 مباشرة يبدو لي أنه فعل يرمى إلى المحافظة على ذاتي ، ولست أرى
 فرقاً بين أن يكون الإنسان موجوداً وبين أن يعان على الاستمرار
 في الوجود ، وأنا اتبين عجزى عن أن امنح نفسى الوجود كما أنى
 لست صاحب الفعل الذى يعيننى على استبقاء الوجود ويمنعنى من
 الفناء . وإذن ففكرة خالق لا منناه تعرض لنفسى عند التفبه إلى
 وجودى الخاص ولا فرق عندئذ بين قولى : « أنا موجود » وقولى :
 « الله موجود » .

ومع ذلك فليس ديكارت من أنصار وحدة الوجود ؛ والله
 الذى يثبت له وجودنا هو خالق لمخلوقاته لا متحد بها ، ويتجلى
 حضور الله فينا بما نستشعره من حاجة دائمة إلى بلوغ السكال :
 أنا أشك ، وفعل الشك نفسه يبدو لي متنافياً مع طبيعته الحقيقية
 وهى السعى إلى المطلق . وإذن فإنى قد اكتشفت ، بدون أن
 أخرج عن نفسى ، وجود موجود كامل لا يمكن أن يكون قد خلق
 عقلاً منحرفاً كل الانحراف فاسداً كل الفساد : والتفاوت الذى
 نستشفه من المنهج الديكارتي يقوم على الضمان الذى يمنحه الله إياه (١) .

* * *

(١) راجع هنا : تلخيص التأمل الثالث .

نعلم أن الله موجود ؛ ولم يكن بد من إثبات وجوده لتبرير المنهج .
والمطلوب الآن أن نستخدم اكتشافنا وأن نستخلص منه نتائج
يمكن أن نهتدى بها في بحثنا .

أولا أن الإنسان يستطيع الوصول إلى الحقيقة ، ويستطيع
أن يطمئن إلى نور البداهة ، ومع ذلك فالإنسان يخطئ أحيانا
أليس خطأ الإنسان ظاهرة تتنافى مع واسع كرم الله
ورحمته .

سرعان ما يدرك ديكرت ما في ذلك من خطر ، فيلوح له أنه
ينبغي أن يستعين بالله لإقامة أسس البحث العلوى ، وهو لا يريد
أن يجعل الله مبدأ يفسر به واقعة من الوقائع المعينة ، فإن أغراض
الله لا يمكن النفاذ إليها ، ولا سبيل إلى الانتفاع بها في إقامة بناء
المعرفة الإنسانية وبين الفيلسوف أن الخطأ ينشأ من عدم التناسب
بين الذهن الذى يرى قليلا من الأشياء ، وبين الإرادة التى تستطيع
أن تثبت أشياء كثيرة : فالإرادة لا متناهية تميل بطبعها إلى مجاوزة
حدود المعرفة الواضحة المتميزة ، وتتعجل المصادقة على الأشياء
التي يوحى بها الخيال . والذهن متناه ، لكنه يعيننى على التمييز بين
الحق والباطل . ولئن كان ينقصنى أن يكون لى ذهن لا متناه ،

فالوقاية من الخطأ مرجعها إلى أنا وحدى ، فأنا المسئول عما أقع فيه من خطأ (١) .

* * *

ويتحدث ديكارت فى التأمل الخامس عن ماهية الأشياء المادية ، ثم يعود إلى الحديث عن الله ووجوده . استند إلى معيار البداية ، فرفض مرة أخرى أن يضيف على المادة من الخواص إلا الإمتداد . أى خاصة الجسم فى أن يكون ممتداً . ولم يقبل إلا الحركة فى المكان ، وأنكر فى الوقت نفسه جميع « الصور الجوهرية » و « الصفات الخفية » وغيرها من الكائنات والمبادئ التى كان يتحدث عنها الفلاسفة « المدرسيون » . وقد نلاحظ أن « نيوتن » حين قال ببدا الجاذبية العامة قد أدخل فى العلم ما يشبه تلك المبادئ الخفية التى ذهب إليها علماء القرون الوسطى . وقد خيل إلى الناس أول الأمر أن العلم النيوبونى قد ظفر فى هذا السبيل بنصر حاسم ، ولكن منذ ظهور « أينشتين » قد صار العلم ديكارتيّاً من جديد .

وينبغى ألا نغمى أن ديكارت رياضى ، وأن المثل الأعلى للبداية

(١) راجع هنا : تقديم التأمل الرابع .

عنده هو البداهة الرياضية : فهو ينظر في الفكرة الواضحة التي تكون في الذهن عن الله ، فيجد أن شأنها كشأن فكرة المثلث . ومن ثم يعود إلى البرهنة التي قام بها في التأمل الثالث وينقلها إلى هذا المستوى الجديد ، متنبهاً إلى القول بأن هاتين القضيتين : « مجموع زوايا المثلث يساوي قائمتين » و « الله موجود » هما قضيتان متعادلتان في اليقين (١) .

وليس من الضروري في التأمل السادس أن نتابع ديكارت في تفاصيل مذهبه : فهو يكتفي هنا ببسط النتائج العملية لما انتهى إليه . بعد أن بين أن النفس الإنسانية مستقلة عن البدن ، قرر أنها مع ذلك متحدة به اتحاداً وثيقاً ، وأن هذا الاتحاد أمر واقع تشهد به التجربة والمشاهدة ، وكل أمرىء لابد متنبه إلى أنه يجمع في ذاته بين طبيعتين متباينتين : جسمانية ونفسانية ؛ وهذا أمر واقع لا سبيل إلى المنازعة فيه . ويختتم الفيلسوف تأملاته مبيناً أن الأدلة على وجود عالم المادة والأجسام ليست من المتانة والوضوح بمنزلة الأدلة التي تؤدي إلى معرفة النفس وإلى معرفة الله (٢) .

(١) راجع هنا : تقديم التأمل الخامس .

(٢) راجع هنا : تقديم التأمل السادس .

٤ — هذا التقديم :

اقتصرت في هذا التقديم على التعريف بكتاب « التأملات » ، وبيان الطريق الذى سلكه الفيلسوف فيه ، ولم أر حاجة إلى أن أعرض لحياة ديكارت ومذهبه على وجه العموم ، لأنى أرى اليوم أن « أبا الفلسفة الحديثة » لم يعد فى حاجة إلى التعريف به لدى قراء اللغة العربية . ففى سنة ١٩٣٠ نشر زميلى الأستاذ محمود الحضيرى ترجمة عربية لكتاب « المقال فى المنهج » قدم لها مقدمة جيدة عن حياة ديكارت وفلسفته . وفى سنة ١٩٤٢ نشرت كتابا ألفته عن « ديكارت » وأعيد طبعه سنة ١٩٤٦ ، مع إضافة زيادات عليه وتنقيحات فيه ، وقد نفذت الطبعة الثانية كذلك ، وربما تيسر نشر طبعة ثالثة مزينة ومنقحة أيضا عقب الفراغ من إخراج هذه الترجمة لكتاب « التأملات » .

وقد اعتمدت ، فى إنجاز الترجمة العربية ، على الأصل اللاتينى الذى كتبه ديكارت ونشره فى باريس سنة ١٦٤١ ، ثم على الترجمة الفرنسية التى نشرها الدوق دولوين سنة ١٦٤٧ (ونشرهما أدام وتارى فى المجلدين السابع والتاسع من « مؤلفات ديكارت » باريس سنة ١٩٠٤) (١) . وقد عانيت بالجوع من حين إلى حين إلى الترجمة

الإنجليزية التي نشرتها « اليزابث هولدين » وج . ر . ت « رس » بعنوان : « مؤلفات ديكارت الفلسفية » (وظهرت الطبعة الثانية في كامبردج سنة ١٩٣١) (١) كما أنى رجعت إلى ترجمة إنجليزية أخرى بقلم « جون فيتش » منشورة ضمن مجموعة « إفريمانز لبراري » رقم ٥٧٠ ومعها مقدمة بقلم « لندزاي » (الطبعة الأولى سنة ١٩١٢) (٢) .

ولما كانت دراسة هذا الكتاب لا تخلو من صعوبة فقد بذلت جهدي في هذه الترجمة لكي أجعلها أيسر فهما وأقرب تناولاً . لذلك رأيت أن أضع لكل تأمل تقديمًا خاصًا ، حللت فيه موادّه ومسائله والمعاني الرئيسية فيه (وقد انتفعت في هذا العمل بما كتبه « رابيه » في طبعته القيمة لكتابه « المقال في المنهج » والتأملات » (٣) .

The Philosophical Works of Descartes. rendered (١)
into English by Elizabeth S. Haldane and G. R. T.
Ross, in two vols, (Cambridge University Press, Second
impression 1931).

A Discourse on Method, etc, by René Decartes, (٢)
translated by John Veitch. Introd, by A. D. Lindsay
(Everyman's Library).

Descartes, Discours et Méditations avec (٣)
des notes etc. par Rabier. 17e ed. (Delagrave 1925).

وما كتبه «تروفريز» من تعليقات على التأملات الميتافيزيقية»^(١) كما رأيت أن أقسم الفقرات التي يتألف منها كل تأمل إلى بنود ومواد وضعت لها أرقاما ، ثم أضفت في الهوامش من الشروح والتعليقات ما بدى لي ضروريا لإيضاح بعض مواضع النص ورأيت زيادة في البيان أن أضع في آخر الكتاب جدولا تحليليا مفصلا يحتوي على رموس تناوين للقضايا التي يضمها الكتاب ، وقد استعنت في عمل هذا الجدول بما كتبه «رينيه فيديه»^(٢) ناشر الطبعة الثالثة لكتاب «التأملات» التي ظهرت في باريس سنة ١٦٧٣ (وقد وفقني الله إلى العثور في مصر على نسخة من هذه الطبعة القديمة النادرة) ، وأود أخيراً أن أنوه بما بذله تلميذي الأستاذ نظمي لوقا من جهد في الترجمة العربية التي نشرها للتأملين الأولين - منذ بضع سنين .

وقد شرعت ترجمة «التأملات» منذ سنوات استجابة لرغبة أستاذي الشيخ مصطفى عبد الرازق ، رحمة الله عليه . وكنت أود أن يتيسر لي نشر الكتاب في العام الماضي ، ضمن مجموعة

(١) Descartes, Les Méditations Métaphysiques, avec une introd. des notes et un appendice par Emile Trouvez. Paris 1898.

(٢) «رينيه فيديه» كان طبيباً في كلية أنجب .

«نقائس الفلسفة الغربية» تحية لذكرى ديكارت فى مناسبة الاحتفال بانقضاء ثلثمائة عام على وفاته ، ولكن ظروفها غير مواتية قد عوقت نشره فى ذلك الحين .

ويبدو لى أن فى نقل هذا الكتاب إلى لغتنا خدمة للطلاب فى جامعاتنا ومعاهدنا ، ولغير الطلاب ممن لهم عناية بدراسة الفلسفة ، وللسواد الأعظم من قراء العربية الراغبين فى الوقوف على الحركات الفلسفية الحديثة والمعاصرة التى لا يستطيع النفاذ إليها بغير الرجوع إلى فلسفة ديكارت وإلى تأملاته الميتافيزيقية بوجه خاص .

وإنى لآمل أن يجد القراء فى دراسة «التأملات الميتافيزيقية» التى هى كتاب (العصر الجديد) على الرغم من انقضاء أكثر من ثلاثة قرون على ظهورها ، والتى هى على كل حال من أبدع الهياكل التى شيدتها الفلسفة الحديثة للذهن الإنسانى - ما يدعو أهل الفكر وإخوان الصفاء فى هذا العصر المادى الصاخب إلى النظر فى مشاغل الروح ، والخلو إلى إمتحان النفوس ، والحنو على مشكلات الميتافيزيقا ، وعسى أن تهىء لهم هذه التأملات فى حياتهم ركنا أميناً للسلام .

تقديم

الطبعة الثانية

يطيب لى فى تقديمى لهذه الطبعة الثانية لكتاب «التأملات» أن أسجل اغتباط أسرة الفلسفة فى مصر لما تظفر به الدراسات الفلسفية الجديدة من إقبال الجمهور المستنير فى العالم العربى وقد تجلى هذا الإقبال فى شدة الطلب على المؤلفات القيمة التى كتبها بعض الأساتذة المحققين ، وأحمد الله إذ هيا لى من هذا الإقبال نصيباً ، جعل الناشرين يلحون على فى إصدار طبعة ثانية «للتأملات» التى ظهرت طبعتها الأولى سنة ١٩٥١ ، وإعداد طبعة رابعة لكتابى «ديكارت» الذى ظهرت طبعته الثالثة سنة ١٩٥٣ .

* * *

لقد خصصت فى تقديم الطبعة الأولى من «التأملات» نيفاً وثلاثين صفحة للتعريف بالكتاب ، وبيان الغرض منه ، والطريق الذى سلكه ديكارت ، والمنهج الذى اتبعته فى ترجمته إلى اللغة العربية . وأود فى هذا التقديم أن أضيف إلى ما ذكرت هناك أنى

استطعت الآن أن أرجع إلى طبعة قيمة لكتاب «التأملات» : نشرتها الآنسة «جنيفيف لفيس» ، سنة ١٩٤٩ ، وهى تحتوى على النص اللاتينى (بالحرف الكبير) تقابله الترجمة الفرنسية (بالحرف الصغير) (١) . ويسرى أن أنوه بهذه الطبعة ، إذ انتفعت بها فى تحديد مواضع الاختلاف بين الاصل اللاتينى الذى كتبه ديكارت وبين الترجمة الفرنسية التى كتبها الدوق دوووين ، كما انتفعت بها فى إضافة بعض تعليقات جديدة إلى هوامش الطبعة الأولى . ولا يفوتنى كذلك أن أشير إلى ظهور ترجمة إنجليزية جديدة لاختارات من « مؤلفات ديكارت الفلسفية » فى مجلدين بقلم الأستاذ (نورمان كمب سميث) لندن ١٩٥٢ (٢) .

* * *

وأود أن أنبه القارىء إلى أن هذه الطبعة لترجمة «التأملات» التى أقدم لها اليوم لا تختلف فى صميمها عن الطبعة السابقة فقد

Descartes, Meditationes de Prima philosophia. (١)
Introduction et notes par Geneviève Lewis, Paris 1949.
Descartes, Philosophical Writings, selected (٢)
and translated by Norman Kemp Smith, London 1952.
2 Vol.

راجعتها مرة أخرى على الأصل اللاتيني، فوجدتها صحيحة دقيقة في جملتها وتفصيلها ولا بأس من أن أكرر هنا ما قد نبهت إليه في تقديم الطبعة الأولى، فأقرر أفنى قد اعتمدت في إنجاز الترجمة العربية على الأصل اللاتيني الذي كتبه ديكرت ونشره في باريس سنة ١٦٤١. ثم رجعت إلى الترجمة الفرنسية التي نشرها الدوق «دولوين» سنة ١٩٤٧، وإلى الترجمتين الإنجليزيتين اللتين أشرت إليهما في تقديمي للطبعة الأولى. ومعنى هذا، في لغة عربية صريحة أني قد التزمت مراعاة النص اللاتيني، لأنه هو الأصل الذي كتبه الفيلسوف، وهذا هو المسلك الوحيد المعتمد في البحوث العلمية السليمة، وأئذي أحرص كل الحرص على أن أعلمه تلاميذي، فكثيراً ما أوصيتهم بالتزام هذا المنهج العلمي. وأن يحذروا شعارهم دائماً، «عندما نترجم ينبغي أن تكون الترجمة عن الأصول لا عن ترجمات أخرى». ذلك لأن الترجمة عن ترجمات أخرى قد تؤدي إلى البعد عن النص الأصلي، وتحريف المعنى الذي قصد المؤلف إليه، ولا غرابة في ذلك، فإن المترجم من لغة النص الأصلية (ولتكن اللاتينية) إلى اللغة المنقول إليها (ولتكن الفرنسية) قد يضطره اختلاف اللغتين في الصياغة والأسلوب إلى التصرف في بعض المواطن، فإذا ما تناول الترجمة الفرنسية نفسها مترجم

آخر ، لينقلها إلى العربية مثلاً ، وجد نفسه بدوره مضطراً إلى شيء من التصرف . وهكذا من نقل إلى نقل يقف تعدد الوسائط بيننا وبين النص الأصلي حائلاً دون الإتصال المباشر بالمولف نفسه .

وهذا الصدد يحضرنى مثل لطيف له دلالاته يبين مغبة التحويل على الوسائط فى إدراك فكرة ما ، إذ ينأى بهاعن مغزاها الأصلية بل قد يقلب هذا المغزى رأساً على عقب ، فلقد قيل فى تعليل ظهور عبادة الأصنام إن العرب كانوا يقصدون الكعبة لأداء صلاتهم على دين إبراهيم الخفيف ، ولكن رجلاً من البدو كان يرعى إبله فى وادئ ، فرأى اجتناباً للمشقة أن يؤدى الصلاة حيث هو ، واكتفى بأن أحضر حجراً من الكعبة رمزاً لها يغنيه عن المسير إليها . وتوالت الأيام وهو يضع الحجر أمامه ويؤدى صلاته . فلما مات الأب وشب أولاده ظنوا أنه كان يعبد الحجر ، فاتخذوه معبوداً لهم .

ولعل من طريف ما أذكره فى هذا المقام أن أستاذاً جامعياً معاصراً قد أثبت فى فهمه وسلوكه أنه ينتمى إلى سلالة هذا الرجل الجاهلى ، فبنى صنما من وهمه ، ونشبت بعبادته ، وضل (م ٢ — التأملات)

عن الفكرة الأصلية التي يقوم عليها صرح البحث العلمى والخلق
الجامعى .

نعم ذلك الأستاذ الحصيف أن يطعن فى ترجمتى العربية لكتاب
«التأملات» ، فأخذ يقارن بعض عبارات من هذه الترجمة بما
يقابلها من الترجمة الفرنسية ، فلما وجد خلافا بين النصين (العربى
والفرنسى) ، نوهم أنى أخطأت ، وتعجل فى الحكم قبل أن يتثبت .
وفاته الشئ الكثير : فاته أن ديكارت لم يكتب «التأملات» بالفرنسية ،
ولمّا كتبها باللاتينية ، وهى الأصل الذى التزمته جريا على منهجى
فى الترجمة ، وفاته أيضا أن الكتاب قد ترجم إلى الفرنسية ترجمتين
إحدهما بقلم الدوق «دولوين» ، والآخرى بقلم «كرسليية» ،
وأن الأولى — وهى التى رجع إليها ذلك «الزميل» — فيها
اختلاف كثير عن الأصل اللاتينى الذى كتبه الفيلسوف نفسه
(وقد أشار إلى هذا «أدام وتانرى» فى طبعتهما لمؤلفات ديكارت ،
وهى عمدة الطبعات جميعا عند العارفين) . يضاف إلى هذا أن
ناقدنا النزيه لم يدر أن هناك ترجمتين لإنجليزيتين قد اتفقنا مع
ترجمتى العربية ، لسبب واحد بسيط ، وهو أنهما قد اتبعتا مثلى
المنهج السليم ، فرجعنا إلى الأصل اللاتينى .

وبعد فهأنذا أقدم اليوم الطبعة الثانية « للتأملات » ، وآمل
أن أقدم غداً الطبعة الرابعة لكتابي عن « ديكارت » ، سائلاً
المولى عز وجل أن يشفى صدور الحائزين ، وأن يبارك جهود
المخلصين .

عثمان أمين

١٥ أكتوبر ١٩٥٦

إهداء

إلى العمداء والعلماء بكلية أصول الدين

المقدسة بباريس

(نعمت هذه الرسالة في الطباعات
الثلاث الأولى لترجمة كتاب التأملات :
طبعات سنة ١٦٤٧ ، وسنة ١٦٦١ ،
وسنة ١٦٧٣ ، ونعمرها كذلك شارل
أدام في المجلد التاسع من « مؤلفات
ديسكارت » المنشور سنة ١٩٠٤)

حضرات السادة :

يدفعني إلى تقديم هذا الكتاب إليكم سبب وجيه جداً ، و يقيني
أنكم ستجدون حين تقفون على القصد منه سبباً وجيهاً كذلك
لنשמّوه برعايتكم . ولهذا رأيت أني لا أستطيع أن أجد ما يشفع
له عندي خيراً من أن أبين لكم قصدي فيه بيانا موجزاً .

لقد كان رأي دائماً أن مسألتى الله والنفس أهم المسائل التي من
شأنها أن تبرهن بأدلة الفلسفة خيراً عما تبرهن بأدلة اللاهوت :
ذلك أنه وإن كان يكفيننا نحن معشر المؤمنين أن نعتقد بطريق
الإيمان بأن هناك إلهاً وبأن النفس الإنسانية لا تفنى بفناء الجسد ،
فيقيني أنه لا يبدو في الإمكان أن تقدر على إقناع الكافرين بحقيقة
دين من الأديان ، بل ربما بفضيلة من الفضائل الأخلاقية ، إن لم
تثبت لهم أولاً هذين الأمرين بالعقل الطبيعي . وحيث أن الغالب
في هذه الحياة أن تثاب الرذيلة أكثر مما تثاب الفضيلة ، فإن أغلب
الناس كانوا يؤثرون سبيل المنفعة على سبيل العدالة ، لو لم يردهم
خوف الله أو توقع حياة أخرى (١) . ومع أن من الحق إطلاقاً أنه

(١) هذه العبارة مكتوبة في الأصل الفرنسي ؛ وقد كان نصها : « فإن الملا من
الناس كانوا يؤثرون العدالة على المنفعة » فتصرفنا فيه على نحو ما أثبتنا ليستقيم المعنى .

ينبغي أن نعتقد بوجود الله ، لأن هذا هو ما جاءت به الكتب المقدسة ، وأنه ينبغي من جهة أخرى أن نؤمن بالكتب المقدسة ، لأنها جاءت من عند الله (وذلك لأنه لما كان الإيمان هبة من الله ، فإن الموجود الذي يهبنا من فضله ما يعيننا على الاعتقاد بالأشياء الأخرى يستطيع أيضا أن يهب ذلك الفضل ليعيننا على الاعتقاد بوجوده هو) إلا أننا لانستطيع أن نعرض ذلك على الكافرين ، فإنهم قد يتوهمون أن الاستدلال على هذا النحو وقوع في الغلط الذي يسميه المناطقة دوراً (١) .

وأنا أعلم أنكم وجميع رجال الدين تذهبون إلى أن وجود الله يمكن إثباته بالعقل الطبيعي . وتزيدون على ذلك أنه يؤخذ من الكتب المقدسة أن معرفتنا له أوضح جداً من معرفتنا لكثير من الأشياء المخلوقة ، وأن هذه المعرفة بلغت من السهولة حداً يجعل غير الواقفين عليها مذنبين ، كما يبدو من أقوال « سفر الحكمة » في الإصحاح الثالث عشر ، إذ ورد فيه : « إن جهلهم لا يغتفر . لأنه إذا كانت عقولهم قد أوغلت إلى هذا الحد في معرفة أمور الدنيا ، فكيف أمكن أن لاتكون معرفتهم للرب الأكبر أيسر ؟ » ، وجاء في الإصحاح الأول من « رسالة بولس إلى

(١) « الدور » قضيتان يتواف إثبات إحداها على الأخرى .

أهل رومية ، أنهم « لا عذر لهم » ، وجاء أيضا في الموضع نفسه قوله : « إذ معرفة الله ظاهرة فيهم » . فيبدو أننا قد أخبرنا بأن كل ما يمكن معرفته عن الله يمكن أن يبين بأدلة لا حاجة إلى استنباطها من شيء غير أنفسنا وغير تدبرنا لعقولنا . من أجل هذا بدى أنى لن أخالف واجب الفيلسوف إذا أنا بينت هاهنا كيف وبأى طريق نستطيع أن نعرف الله معرفة أيسر وأيقن من معرفتنا لأمور الدنيا ، دون أن نخرج عن دخيلة أنفسنا .

أما النفس فإن كثيرين من أصحاب النظر قد اعتقدوا أنه ليس من الميسور معرفة طبيعتها ، بل إن بعضهم قد اجترأ على القول بأن العقول الإنسانية تقنعنا بأنها تفنى بفناء الجسم ، وأن العقيدة الديفية وحدها هي التي ترشدنا إلى خلاف هذا الرأي ، غير أن « مجمع ليران » المنعقد برئاسة البابا ليون العاشر ، وما قرره من إدانة هؤلاء ودعوته الفلاسفة المسيحيين دعوة صريحة إلى الرد على أقوالهم ، واستعمال أقصى ما تملك عقولهم من قوة لإظهار الحق كل هذا قد جرأنى على محاولة ذلك في هذا الكتاب . على أنى لما كنت أعلم أن الحججة الكبرى التي يستند عليها كثير من الكفار في رفضهم الاعتقاد بوجود الله وبتميز النفس الإنسانية عن البدن هي قولهم بأن أحدا لم يتوصل حتى الآن إلى إثبات

هذين الأمرين ؛ ولأنى وإن كنت لا أرى رأيهم ، بل أرى خلافا لذلك أن أغلب الحجج التى أورها كثير من فطاحل المفكرين عن هاتين المسألتين هى فى مرتبة البراهين إذا فهمت على الوجه الصحيح ، وأنه يكاد يكون من المستحيل لإيجاد حجج جديدة ، إلا أننى اعتقد أنه لن يمكن أن يعمل فى الفلسفة شيء أنفع من الانتهاض للبحث عن أحسن هذه الحجج وعرضها فى ترتيب واضح متين ، يكون من شأنه أن يظورها بعد لجميع الناس براهين صحيحة .

وأقول أخيراً إنه قد دعانى إلى ذلك كثير من الناس ممن يعرفون أنى زوايا منهجاً لحل جميع ضروب الصعوبات فى العلوم ، وهو منهج ليس فى الحق بجديد إذ لا شيء أقدم من الحقيقة ولكنهم يعلمون أنى قد أصبت ببعض التوفيق حين اصطنعت فى مواطن أخرى ، فبدأ لى أن من واجبى أن أقوم بتجربته أيضاً فى أمر خطير كهذا .

وقد بذلت قصارى ما فى وسعى للإحاطة فى هذا الكتاب بكل ما استطعت الاهتمام إليه عن طريق ذلك المنهج . واست أقصد أنى جمعت هنا كل الحجج المختلفة التى يستطيع التدليل بها فى مثل هذا الموضوع الجليل ، فإننى مارأيت قط ضرورة لذلك ، اللهم

إلا حين لا يوجد بينها دليل يقيني واحد^(١)؛ ولكنني اقتصر على أهمها وأولها ، على وجه يجعلني أجرؤ على إيرادها مقتنعا بأنها بديهية جداً و يقينية جداً . وأقول فضلاً عن هذا إنها جاءت من القوة بحيث لا أظن أن 'الذهن الإنساني سيجد وسيلة يستطيع بها أن يكتشف خيراً منها ، لأن أهمية الموضوع ومجد الله ، وإليه مرجع هذا كله ، يضطرني إلى أن أتحدث هنا عن نفسي بشيء من الحرية أكثر مما جرت به عادتي .

غير أني مهما أجد في حججى من يقين وبداهة ، لا أستطيع أن أقنع نفسي بأن الناس جميعاً قادرون على فهمها . ولكن كما أن في الهندسة^(٢) حججا كثيرة ، أوردتها « أرشميدس » و « أبولونيوس »^(٣) و « بابوس »^(٤) وكثيرون غيرهم ، يسلم بها الناس كلهم ويرونها في غاية اليقين والبداهة ، لأنها لا تشتمل على شيء إلا ومعرفته ميسورة جداً إذا نظر إليه على حدة ، ولأن اللواحق فيها وثيقة الارتباط والاعتماد على السوابق ، ولأن زيادة طولها

(١) يعنى أن الإكثار من الأدلة يضعفها ويجعلنا لانرى منها واحداً ذاتية .

(٢) يقصد في الرياضة عموماً .

(٣) أبولونيوس عالم اسكندراني من علماء الهندسة ، عاش في القرن الثالث

قبل الميلاد .

(٤) بابوس عالم اسكندراني من علماء الهندسة عاش في القرن الرابع الميلادي .

بعض الشيء وتطلبها استفراغ الذهن ، حال دون أن يحيط بها أو أن يفهمها إلا فئة قليلة من الناس ، فكذلك أنا وإن كنت أرى أن الحجج التي أستخدمها هنا تعادل بل تفوق في اليقين والبداهة براهين الهندسة ، إلا أنني أخشى أن يستعصى فهمها فهماً كافياً على الكثيرين : إما لأن بها هي أيضاً شيئاً من الطول ولأن بعضها يعتمد على بعض ، وإما لأنها تتطلب على الخصوص أذهانا قد تحررت كل التحرر من جميع الأوهام . فتيسر لها بذلك أن تتخلص من مغالطة الحواس .

وإذا أردنا كلمة الحق قلنا إنه ليس في الناس من هم أهل للنظر في المتنافذين بقدر ذوى الاستعداد للنظر في الهندسة . ويبقى فوق هذا أن هناك فرقاً : وهو أنه في الهندسة ، لما كان كل واحد يعلم أنه ما من شيء يبسط فيها إلا وقد قام عليه برهان يقينى ، فإن غير المتبحرين فيها يخطئون في أغلب الأحيان بتأييدهم للبراهين الفاسدة ليوهموا الناس أنهم قد فهموها ، أكثر مما يخطئون بتفنيدهم البراهين الصحيحة . وليس الأمر كذلك في الفلسفة : إذ لما كان كل واحد يعتقد أن مسائلها كلها إشكالية (موضع نظر) ، فإن قليلين من الناس يعكفون على طلب الحقيقة ، بل إن كثيرين يحبون أن يشتمروا بين الناس بأنهم من أهل الأذهان الجبارة ، فترام ولا هم لهم إلا المكابرة في مناقضة أبين الحقائق وأجلاها .

أيها السادة : مهما يكن في الحجج التي أسوقها من قوة ،
فأست آمل ، نظراً لانتسابها إلى الفلسفة ، أن يكون لها أثر كبير
على الأذهان إذا لم تشملوها برعايتكم . ولما كان لجماعتكم من تقدير
الناس كلم حظ عظيم ، ولما كان لاسم «السربون» عن علو المنزلة
ما جعل الناس لا يقابلون أحكام أى جماعة أخرى ، بعد المجامع
المقدسة ، بمثل الاحترام الذى يقابلون به أحكام جماعتكم ، لافى
مسائل العقيدة فحسب ، بل فى مسائل الفلسفة الإنسانية أيضاً ؛ ولما
كان كل واحد يعتقد أنه ليس فى الإمكان أن نجد فى الناس أوفر
منكم رصانة ومعرفة ولا أكثر فطنة ونزاهة فى الحكم على الأمور
فلا شك عندى أنكم إذا تعطفتم فشماتم هذا الكتاب بعنايتكم ،
وتفضلتم أولاً بتصحيحه (لأنى لا أزعم أنه خال من الغلط ،
ويمعنى من ذلك شعورى بقصورى بل بجھلى) ثم بإضافة ما ينقصه
إليه ، وإتمام ما لم يتم منه ، والتكرم بإيراد شرح أوفى إذا اقتضى
الامر ذلك ، أو تنبيهى على الأقل إلى ما قد يكون فيه من عيوب
حتى أعمل على إصلاحها ؛ وبعد أن تكون الحجج التى أثبت بها
وجود الله واختلاف النفس الإنسانية عن البدن قد بلغت من
الوضوح والبداهة المرتبة التى اعتقد إمكان بلوغها لى تعد براهين
محكمة ، وبعد أن تفضلوا بإقرارها وتأييدها ، وإعلان شهادتكم
بصحتها وبقينها - أقول إنى لأشك بعد ذلك فى أن كل ما وقع من

قبل من غلط وزيف في هاتين المسألتين سرعان ما يحى من
أذهان الناس .

وسوف يحمل الحق جميع العلماء وأولى الألباب على قبول
حكمكم والانضواء تحت لوائكم ، أما الكفار ، وهم في العادة قوم
يغلب كبرهم وصلفهم على علمهم وحصافتهم ، فسينزعون من نفوسهم
روح المعارضة ، أو لعلهم يدافعون هم أنفسهم عن تلك الحجج حين
يرونها مقبولة لدى جميع أولى الألباب في عداد البراهين ، مخافة
أن يظهروا بأنهم لا يفهمونها وسوف يتيسر لسائر الناس أن يتقبلوا
هذه الشهادات الكثيرة . فلا يبقى شخص واحد يتجرأ على الشك
في وجود الله وفي التمييز الواقعي الحقيقي بين نفس الإنسان وبدنه .
فالحكم الآن لكم فيما نحن من ثمرات هذا الاعتقاد متى توطدت
أركانه - لكم أنتم الذين ترون القوضى الناشئة من الشك فيه .
ولكن ان يجعل بي في هذا المقام أن أطيل الكلام في التوصية
بقضية الله وقضية الدين لدى من كانوا دائما أمّن دعائهم .

ديكارت

تصدير

من المؤلف إلى القارىء

عرضت لهاتين المسألتين ، مسألتى الله والنفس الإنسانية فى « المقال » الفرنسى الذى نشرته سنة ١٦٣٧ عن « المنهج الحسنى توجييه العقل واطلب الحقيقة فى العلوم » : ولم اقصد حينئذ إلى التعمق فى بحثهما ، بل مستهما مسأ رقيقاً . لكنى اهتدى بحكم الناس عليهما لأرى على اى وجه ينبغى ان ابحثهما فيما بعد ، فقد خيل إلى دائماً ان لهما من عظم الشأن ما يسوغ الحديث عنهما اكثر من مرة بما يقتضيه المقام . ولقد التزمت فى شرحهما سبيلاً قل سالكوه وبعد عن الطريق المعبود بعدأ كبيراً ، فبدالى ان لافائدة من يباينه باللغة الفرنسية وفى مقال يستطيع عامة الناس ان يقرأوه ، ولكيلا يظن ضعاف العقول انه قد احل لهم ان يسلكوا ذلك الطريق .

وقد تقدمت فى ذلك « المقال فى المنهج » بالرجاء إلى جميع من قد يجدون فيما كتبت ما يستحق النقد ان يتفضلوا بتفهيى إليه . لكنى لم اجد فيما اعترض به على شيئاً يعتد به إلا امرين متعلقين بما

قلته عن هاتين المسألتين . وأريد أن أجيب عليهما هاهنا في إيجاز قبل الشروع في شرحهما شرحاً أكثر إتقاناً .

الاعتراض الأول : أن القول بأن الذهن الإنساني يتبين حين يحيل النظر في ذاته أن ذاته ليست شيئاً آخر سوى شيء مفكر ، لا يقتضى أن تكون طبيعته أو ماهيته محصورة في التفكير فقط ، بحيث أن لفظه فقط ، هذا يستبعد جميع الأشياء الأخرى التي قد يصح أيضاً أن يقال إنها تخص طبيعة النفس .

واقول رداً على هذا الاعتراض إنه لم يكن أيضاً من قصدي في ذلك الموضع أن استبعدها من جهة النظر إلى حقيقة الشيء (إذ لم أكن أبحث فيها حينئذ) بل من جهة النظر إلى فكرى فحسب . فيكون المعنى الذى قصدت إليه هو أننى لم أكن أعرف شيئاً يخص ماهيتى إلا أننى شيء مفكر أو شيء له في ذاته ملكة التفكير . على أننى سأبين بعد كيف أنه يلزم من كونى لا أعرف شيئاً آخر يخص ماهيتى أنه لا يوجد أيضاً في الحقيقة شيء آخر يخصها .

والاعتراض الثانى انه لا يلزم من ان فى ذهنى فكرة عن شيء اكمل منى ان تكون هذه الفكرة اكمل منى ، و اقل لزوما من هذا بكثير ان يكون ما تمثله هذه الفكرة موجوداً .

ولكني أجب بأن لفظ «فكرة» المستعمل هنا فيه التباس :
لأنه إما أن تؤخذ الفكرة على وجه مادي ، بمعنى عملية من عمليات
ذهني ، وبهذا الاعتبار لا يمكن أن يقال إنها أكمل مني . وإما أن
تؤخذ على وجه موضوعي بمعنى الشيء الذي تمثله هذه العملية ،
وهذا الشيء وإن لم يفترض وجوده خارج ذهني ، يمكن مع ذلك
أن يكون أكمل مني من حيث ماهيته . وسأبسط في سياق هذه
الرسالة بمزيد من الإطناب كيف أنه يلزم من أن في نفس فكرة
شيء أكمل مني أن يكون ذلك الشيء موجوداً حقاً .

وقد رأيت أيضاً زيادة على ذلك بحثين آخرين قد عاجلنا هذا
الموضوع بشيء من الإسهاب ، ولكنهما كانا لا ينقضان أدلتي بقدر
ما كانا ينقضان نتائجي ، وكان اعتمادهما على حجج مستخلصة من
الآراء المشهورة عند أهل الإلحاد . ولكن لما كانت أشباه هذه الحجج
لا تحدث أي أثر في أذهان من سيفهمون أدلتي على الوجه الصحيح
وكانت أحكام الكثيرين من التفاهت والخرق بحيث نجدهم أغلب
الآحيان ينساقون إلى التسليم بأول ما يعرض لهم من آراء عن
شيء ما ، مهما يكن في هذه الآراء من بطلان ومنافاة للعقل أكثر
مما يسلبون بما ينقض آراءهم نقضاً متيناً صحيحاً يقفون عليه فيما
بعد ، فلست أريد أن أرد على تلك الحجج هنا كيلا أضطر إلى
إيرادها أولاً .

ولإنما أقول على العموم إن كل ما يقوله أهل الإلحاد لنقض وجود الله يعتمد على أمرين: فإما أنهم يتوهمون في الله انفعالات إنسانية ، وإما أنهم ينسبون إلى أذهاننا من القوة والحكمة ما يملؤنا زهواً ، فتزعم أن في استطاعتنا أن نقف على أفعال الله وأن نحدد ما يستطيعه منها وما يجب عليه . من أجل هذا لن نجد عناء في نقض أقاويلهم بشرط أن نذكر أن من الواجب علينا اعتبار أذهاننا أشياء متناهية ومحدودة واعتبار الله موجوداً لا متناهياً ولا سبيل إلى الإحاطة به .

والآن وقد تبينت آراء الناس بما فيه الكفاية ، سأشرع مرة ثانية في الكلام عن الله وعن النفس الإنسانية . وأضع في الوقت نفسه أسس الفلسفة الأولى ، ولكن دون أن أنتظر من العامة ثناء على عملي ودون أن يكون لي أمل أن يقرأ الكثيرون كتابي ، بل إنني لا أنصح بقراءته بتاتاً لأحد من الناس إلا لمن يريدون أن يتأملوا معي تأملاً جدياً ، ويستطيعون أن يجردوا نفوسهم من مخالطة الحواس وأن يخلصوها تخليصاً تاماً من جميع ضروب الظنون والأحكام السابقة — وأنا أعلم علم اليقين أن هؤلاء نفر قليل جداً أما الذين لا يبالون كثيراً بترتيب أدلتى وارتباطها . ولإنما يلهون أنفسهم بتجريح كل جزء منها كما يصنع الكثيرون . أقول إن أولئك

لن يغموا فائدة كبيرة من هذه الرسالة ، بل إنهم إن وجدوا مجالا
للمحاكمة في مواضع كثيرة فلن يستطيعوا ، مهما أجهدوا أنفسهم ،
أن يظفروا باعتراض محرج أو جدير بالرد عليه .

وبما أنى لا أعد غيرى بعمل ما يرضيهم من أول وهلة ،
ولا أذهب مع حسن الظن بنفسى إلى الاعتقاد بقدرتى على التنبؤ
بما قد يواجهه كل واحد من صعوبات ، فسأبسط أولا فى هذه
« التأملات » نفس الخواطر التى أقنعتنى بالوصول إلى معرفة الحقيقة
معرفة يقينية وبديية . وبغيتى أن أرى إذا كان فى مقدورى
أيضا أن أقنع غيرى بنفس الأسباب التى أقنعتنى ، ثم أرد على
الاعتراضات التى وجهها إلى أشخاص من ذوى النظر والعلم
بالمذاهب ، كنت قد أرسلت إليهم « تأملاتى » لفحصها قبل أن
أدفعها إلى المطبعة ، وقد بلغت هذه الاعتراضات من الكثرة
والاختلاف حداً يجعلنى أتجرأ فأعلل النفس بأنه يشق على غيرهم
إبداء اعتراضات ذات اعتبار لم يتناولوها هم من قبل .

ومن أجل هذا أتوسل إلى من يرغبون فى قراءة هذه
« التأملات » ألا يكونوا عنها حكما قبل أن يكافوا أنفسهم قراءة
هذه الاعتراضات كلها وردودى عليها .

موجز للتأملات

بقلم ديكارت

(ظهر هذا الموجز في الطبعتين الأولى والثانية لكتاب « التأملات » لسنة ١٦٤٧ و١٦٦١ ولسكنه حذف في الطبعة الثانية لسنة ١٦٧٣ واستتمض عنه « بمجدول » مقالات التأملات الميتافيزيقية « من عمل » لـ « رنيه فيديه » René Fédé وقد اشترت ترجمة الموجز كذلك في طبعة أدام وتانرى لمؤلفات ديكارت ، المجلد التاسع ، باريس سنة ١٩٠٤) .

في التأمل الأول ، الأسباب التي تجعل في استطاعتنا أن
 قدمت نشك على العموم في الأشياء جميعاً وعلى الخصوص في
 الأشياء المادية ، على الأقل مادمننا لم يتيسر لنا من أسس أخرى في
 العلوم سوى ما تيسر لنا حتى الآن بيد أن شكنا عاما كهذا ، إن لم
 يظهر نفعه أول الأمر ، له مع ذلك نفع عظيم جداً ، من حيث إنه
 يخلصنا من ضروب الأحكام السابقة . ويمهد لنا سبيلا ميسوراً
 جداً لكي تألف أذهاننا التجرد عن الحواس ؛ وأخيراً من حيث
 إنه يجعل من غير الممكن ، في المستقبل ، أن نشك أبداً في الأشياء
 التي قد نهتدى فيها بعد إلى أنها صحيحة .

وفي التأمل الثاني ، نجد الذهن يستعمل حريته الخاصة فيفترض
 أن جميع الأشياء التي يقع له عن وجودها ادنى شك هي أشياء
 معدومة ، لكنه يتبين أن من الممتنع إطلاقاً حينئذ أن يكون هو
 نفسه غير موجود . وهذا أمر فيه كذلك نفع عظيم . فإنه بهذا
 الوجه يتيسر له أن يميز الأشياء التي تخصه ، أي التي تخص الطبيعة
 الذهنية ، من الأشياء التي تخص الجسم

لكن قد يتوقع بعض القراء مني أن أورد في ذلك الموضع
 أدلة لإثبات بقاء النفس . ومن أجل ذلك أرى لزوماً على هاهنا أن

أنبهم إلى أننى حاولت ألا أكتب فى هذه الرسالة كلها شيئا إلا ولدى عنه براهين دقيقة جدا . ولذلك وجدت نفسى مضطرا إلى اتباع ترتيب شبيه بالترتيب الذى يصطنعه أصحاب الهندسة ، وهو تقديم جميع الأشياء التى تتوقف عليها القضية التى نبحث عنها قبل استنتاج أى شىء منها .

وأول وأهم ما يطلب للتحقق من معرفة بقاء النفس أن نكون عنها تصورا واضحا صريحا ومتميزا كل التمييز عن جميع التصورات التى يمكن أن تكون لدينا عن الجسم وهذا ما صنعته فى ذلك الموضع . ويطلب فضلا عن ذلك أن نعرف أن جميع الأشياء التى نتصورها بوضوح وتميز صحيحة على نحو ما نتصورها ، وهذا ما لم أستطع إثباته قبل التأمل الرابع . ويلزم أيضا أن يكون لدينا عن الطبيعة الجسمية تصور متميز ، يقوم بعضه فى هذا التأمل الثانى وبعضه فى التأملين الخامس والسادس .

ويلزم أخيرا أن نستخلص من ذلك كله أن الأشياء التى نتصور بوضوح وتميز أنها جواهر متباينة ، مثلما نتصور الذهن والجسم هى حقا جواهر متميز بعضها عن بعض فى واقع الأمر ؛ وهذا ما انتهيت إليه فى التأمل السادس ؛ وبما يؤيده أيضا فى هذا التأمل نفسه أننا لا نتصور الجسم إلا متقسما ؛ فى حين أن الذهن أو النفس

الإنسانية لا يمكن تصورها إلا غير منقسمة ؛ ذلك أننا لا نستطيع أن نتصور نصف أى نفس كما نستطيع أن نتصور النصف لأصغر جسم بين الأجسام ؛ على هذا النحو نتميز أن طبيعتهما ليستا متباينتين فحسب ، بل هما متضادتان بوجه ما . ولم أزد على هذا القدر فى معالجة الموضوع فى هذا الكتاب : لأن فى ذلك ما يبنى لإفهام الناس ، بدرجة من الوضوح لا بأس بها ، أن فساد الجسم لا يقتضى فناء النفس ، وملء قلوبهم بالأمل فى حياة أخرى بعد الموت ، وكذلك لأن المقدمات التى يمكن أن نستنتج منها بقاء النفس تعتمد على شرح الفيزيقا بأسرها : أولاً لمعرفة أن جميع الجواهر على العموم ، أى جميع الأشياء التى لا يمكن أن توجد دون أن تكون مخلوقة لله ، غير قابلة للفساد بطبيعتها . وأنها لا يمكن أن تنقطع عن الوجود أبداً ، إلا إذا منع الله نفسه عونه عنها فأحالتها إلى العدم : ثم ملاحظة أن الجسم على العموم جوهر ، ومن أجل هذا أيضاً لا يفنى ؛ لكن الجسم الإنسانى من حيث هو مختلف عن الأجسام الأخرى ، ليس مركباً إلا من أعضاء على هيئة معينة ومن أعراض أخرى تشابهها . أما النفس الإنسانية فليست كالجسم مؤلفة من أعراض ، ولكنها جوهر محض فيها تتغير جميع أعراضها ، ومهما تكن مثلاً تتصور أشياء أخرى الخ .. فلن نصير شيئاً آخر ؛ فى حين أن الجسم الإنسانى يصير شيئاً آخر متى تغير شكل بعض أجزائه . ويلزم عن ذلك أن فناء الجسم

أمر ممكن ميسور . أما ذهن الإنسان أو نفسه (وأنا لا أفرق بينهما) فباقية بطبيعتها .

وفي التأمل الثالث بينت — ببعض الإسهاب فيما يلوح لى — أهم دليل استخدمته لإثبات وجود الله ، ولكنى لم أورد أن أستخدم فى هذا الموضع تشبيهات مشتقة من الأشياء الجسمية ، لكى أبعد أذهان القراء بقدر ما فى وسعى عن استعمال الحواس وعن الاتصال بها ، ولذلك فربما بقيت هنالك مسائل كثيرة غامضة (أرجو أن أوضحها توضيحا تاما فى ردودى على الاعتراضات التى وجهت لى الكتاب منذ فرغت من تحريره) ومنها المسألة التى أوردتها فيما يلى : كفى أن فكرة موجود كامل إطلاقا وهى فكرة نجدها فىنا ، تشمل قدرا من الحقيقة الموضوعية ، أى تشارك بالتصور فى قدر من درجات الوجود والكمال بحيث يلزم أن تصدر عن علة كاملة على الإطلاق : وهذا ما أوضحته فى تلك الردود بإيراد التشبيه بآلة فى غاية البراعة والإتقان ترد فكرتها على ذهن صانع ما . فإنه كما أن مالهذه الفكرة من إتقان موضوعى لا بد له من علة معينة ، إما أن تكون علم ذلك الصانع أو علم واحد غيره تلقى هو عنه تلك الفكرة ، فكذلك يمتنع بالنسبة إلى فكرة الله ، التى هى فىنا ، أن لا يكون الله ذاته علة لها .

وفي التأمل الرابع أقمت الدليل على أن جميع الأشياء التي نتصورها تصورا واضحا جدا ومتميزا جدا هي كلها صحيحة ، كما أوضحت طبيعة الخطأ أو الباطل ، مما تلزم معرفته ضرورة لتوكيد الحقائق السابقة وفهم الحقائق التي تتلوها فهما صحيحا . ولكن ينبغي أن يلاحظ أني لا أنظر هنالك في الخطيئة أي في الخطأ الذي يقترب في طلب الخير والشر ، بل في الخطأ الذي يقع في الحكم وتمييز الحق من الباطل . وليس قصدي أن أتمكلم هنالك في الأمور التي هي من شأن الإيمان أو سلوك الإنسان في الحياة ، بل في الأمور التي تتصل بالحقائق العقلية والتي يمكن معرفتها بمعونة النور الطبيعي وحده .

وفي التأمل الخامس شرح للطبيعة الجسمية على وجه العموم ثم عود إلى إثبات وجود الله بدليل جديد . ربما وقعت فيه هو أيضاً بعض الصعوبات ؛ ولكن يجد القارئ حلها في الردود على الاعتراضات التي وجهت إلى . ويضاف إلى ما تقدم أني أبين على أي وجه يصح القول إن يقين البراهين الهندسية نفسه متوقف على معرفتنا بالله .

وانتهى في التأمل السادس بتمييز فعل الفهم من فعل الخيلة ، وأصف علامات هذا التمييز ، وفيه أبين أن نفس الإنسان متميزة

عن الجسم حقاً ، وأنهم مع ذلك ملتزمة معه التثاماً ومتحدة به اتحاداً يجعلها وإياه شيئاً واحداً ، وفيه أبسط جميع ضروب الخطأ الناشئة من الحواس ، مبيناً الوسائل لاجتنابها ، وأورد أخيراً جميع الأدلة التي يمكن أن يستنتج منها وجود الأشياء المادية . لا لأنى أرى لها فائدة كبيرة فى إثبات ما تثبته - أعنى أن العالم موجود وأن للناس أجساماً ، وما شابه ذلك من أشياء لم يشك فيها قط لإنسان ذو عقل سليم - بل لأن إمعان النظر فيها يطلعنا على أنها لم تبلغ من المتانة والبداهة مرتبة الأدلة التى توصلنا إلى معرفة الله ومعرفة النفس وبهذا الاعتبار تكون الأدلة الأخيرة أوثق وأبين ما يمكن أن يقع للذهن الإنسانى من معرفة . وهذا كل ما قصدت إلى إثباته فى هذه التأملات الستة ، ومن أجل هذا أغفلت هاهنا مسائل أخرى كثيرة تكلمت عنها عرضاً فى هذه الرسالة .

التأملات

في الفلسفة الأولى

وفيها الدليل الواضح على وجود الله
والتفرقة الحقيقية بين نفس الإنسان وبدنه

التأمل الأول

في الأشياء التي يمكن أن توضع موضع الشك

تقديم

(للمترجم)

(١) يلزم أن نضع مرة موضع الشك جميع الأشياء بقدر

ما في الإمكان :

لقد تلقيت منذ حداثة سنى قدراً كبيراً من الآراء الباطلة وحسبتها صحيحة ، فكل ما بنيت منذ ذلك الحين على مبادئ هذا حظها من قلة الوثوق لا يمكن أن يكون إلا مشكوكا فيه جداً . ولإذن فيلزم إذا أردت أن أقيم شيئاً متيناً في العلوم أن أبدأ كل شيء من جديد ، وأن أوجه النظر إلى الأسس التي يقوم عليها البناء .

ولن يتحتم على لذلك أن أثبت بطلان آرائى القديمة . بل يكفي لإطراحها أن أجد في كل رأى منها سبباً للشك فيه . ولن يتحتم على كذلك أن أفحص كل واحد على حدة ، بل يكفي مهاجمة المبادئ لأن انهيار الأسس يجر إلى انهيار بقية البناء .

(ب) يلزم أن نضع موضع الشك :

١ - المعروضات الخاصة للحواس بسبب غلط الحواس

وأوهام الأحلام :

كل ما حسبته حتى اليوم أشد الأشياء وثوقاً قد تعلمته من الحواس . لكنني تبينت بالتجربة أن الحواس تخدعني أحيانا ، وإذن فن الحيلة الا أعود إلى الثقة بالحواس .

قد يقال إنه إذا صح أن الحواس تخدعنا في الأشياء التي يكون إحساسنا بها قليلا وبعدها عنا كثيراً ، فمما لا يقبله العقل انها تخدعنا في أشياء من قبيل أننى هنا قرب النار ويبدى هذه الورقة التي أكتب عليها .

ولكن إذا فكرت أنى إنسان ، وأن من عادنى أن انام وأنى اتمثل فى الحلم نفس الأشياء التي اراها فى اليقظة ، وانه لا توجد قرائن يقينية لتمييز اليقظة من النوم ، فلا سبيل لى إلا ان انظر بعين الشك إلى جميع ما تلقينته عن طريق الحواس .

٢ — الأشياء العامة التي كان من الممكن ان تكون نماذج لتلك الأفكار الخاصة :

٣ — والعناصر العامة التي كان يستطيع خيالنا ان يكون منها هذه الأشياء العامة ، لأنه ربما كان إله واسع القدرة يريدنا على ان نخطئ دائما .

ولكن اذا لزمنى ان اعد من الأوهام الشبيهة بأوهام النوم جميع هذه الأفكار الخاصة - اعنى اننى افتح عيني وأمد يدي إلخ -

فيلزم مع ذلك أن تتكون هذه الصور كصورة النوم على غرار شيء واقعي . وإذن فإذا بطل أن يكون لى عينان ورأس ويدان بحجم وشكل معين ، فعلى الأقل يلزم أن تكون هذه الأشياء العامة - كالعيون والرموس والأيدي - موجودة في الواقع .

فإذا قيل إن هذه الأشياء العامة هي نفسها خيالية محضة ، فالجواب أنه على الأقل يلزم أن نقر أن العناصر البسيطة العامة التي تتألف هذه الأشياء منها ، كالامتداد والكم والعدد والمكان والزمان ، صحيحة وواقعية . وبناء على ذلك إذا كانت علوم الفيزيقا والفلك والطب - وهي تبحث في الأشياء المركبة - مشكوكا فيها ، فالهندسة والحساب والميكانيكا - وهي لا تبحث إلا في الأشياء البسيطة التي تحدثت عنها منذ قليل - تحتوي على شيء لا يتطرق إليه الشك: مثال ذلك أن المربع ذو أربعة أضلاع دائماً ، وأن مجموع اثنين وثلاثة هو خمسة دائماً ، سواء كنت نائماً أو مستيقظاً .

ومع ذلك فمن يدرى فلعل إلهاً واسع القدرة لم يوجد الجسم ولا الشكل ولا المكان ، ومع ذلك أوجد فينا أفكارنا عن هذه الأشياء كلها . ومن يدرى فربما أراد أن يوقعني في الخطأ كلما جمعت اثنين وثلاثة . صحيح إنه يقال إن الله رحيم كريم ، ولكن

إذا لم يكن متنافيا مع رحمته ان اخطيء احيانا - وهو امر مشاهد مؤكد - فلا يبدو أكثر تنافيا معها أن أخطيء دائما .

واذن فأنا مضطر الى أن اعترف بأنه لا شيء من كل ما حسبته فيها مضى صحيحا الا واستطيع أن اشك فيه .

(ج) لكيلا نفساق في المستقبل الى التصديق ، يلزم أن ننظر الى جميع الأشياء لا على انها مشكوك فيها فحسب، بل على انها باطلة : افترض شيطان ماكر :

ولكن الشك لا يكفي . فما دمت أقصر على حسابان آرائي القديمة مشكوكا فيها ، ولكنهما في الوقت نفسه محتملة جداً ، وهي كذلك بالفعل ، فإنها ستبقى بقوة العادة مسيطرة على اعتقادي ومن أجل ذلك سأأخذ سبيل الإعتقاد بأن جميع هذه الآراء ليست مشكوكا فيها فحسب ، بل انها باطلة كل البطلان وأظن كذلك الى أن يتعادل هذا الحكم الجديد مع الحكم القديم في الميزان فيبقى ذهني حراً كل الحرية .

واذن فلن أفترض الها طيبا جداً ، بل شيطانا ماكرا يصطنع كل ما لوتمى من حيلة لا يقاعى في الخطأ ، واذهب إلى

ان السماء ، والهواء ، والارض ، وجميع الاشياء الخارجية ليست إلا اشياء يستعملها للتمويه على ، واذهب إلى اننى ليس لى احبم ولادم، واننى اذا لم يكن فى مقدورى فى مثل هذه الحال ان اصل الى معرفة شىء صحيح ، فيمكننى على الأقل ، اذ حرصت على ألا امنح تصديقى لأشياء باطلة ، ان اتجنب الوقوع فى الخطأ .

التأمل الأول

في الأشياء التي يمكن أن توضع موضع الشك

١ - ليس بالامر الجديد ما تبينت من أني منذ حادثة سني قد تلقيت طائفة من الآراء الباطلة وكنت أحسبها صحيحة ، وأن ما بفينه منذ ذلك الحين على مبادئ هذه حالها من الزعزعة والاضطراب لا يمكن أن يكون إلا شيئاً مشكوكاً فيه جداً ولا يقين له أبداً . فحكمت حينئذ بأنه لا بد لي مرة في حياتي من الشروع الجدي في إطلاق نفسي من جميع الآراء التي تلقيتها في اعتقادي من قبل ولا بد من بدء بناء جديد من الأسس ، إذا كنت أريد أن أقيم في العلوم شيئاً وطيداً مستقراً . لكن هذا المشروع بدا لي مشروعاً ضخماً جداً ، فانتظرت حتى أبلغ سنّاً يكون نضجها حائلاً دون أن آمل سنّاً أخرى بعدها أكون أصلح فيها لتنفيذه ، وهذا ما جعلني أرجىء الأمر طوال هذا الزمن ، حتى غدوت أعتقد أنني أكون مخطئاً إن أنا أنفقت في الاستزادة من التدبر ما بقي لي من وقت للعمل .

٢- فاليوم وقد واتتني ظروف ملائمة لهذا الغرض ، إذ خلصت فكري من كافة ضروب المشاغل ، وأخليت نفسي بحمد الله من هزات الانفعالات ، وظفرت لنفسي براحة مؤكدة في عزلة مطمئنة ، سوف أفرغ جدياً وفي حرية لتقويض كافة آرائى القديمة على وجه العموم . وليس يلزم لهذا أن أبين أنها كلها زائفة : فهذا أمر قد لا أنتهى منه أبداً ! ولكن مادام العقل يقنعنى من قبل بأنه لا ينبغي أن أكون أقل حرصاً على الامتناع عن تصديق الأشياء التى لم تبلغ مرتبة اليقين التام ، منى على الامتناع عن تصديق الأشياء التى تلوح لى بيئة الفساد ، فيكفينى لرفضها جميعاً أن يتسربلى أن أجد فى كل واحد منها سبباً للشك . ومن أجل هذا لن أكون بحاجة إلى النظر فى كل واحد منها على حدة - فإن هذا يكون عملاً لا آخر له - ولكن لما كان تقويض الأسس يحجر معه بالضرورة بقية البناء ، فسأوجه الهجوم أولاً إلى المبادئ التى كانت تعتمد عليها آرائى القديمة كلها .

٣- كل ما تلقيته حتى اليوم وآمنت بأنه أصدق الأشياء وأوثقها قد اكتسبته من الحواس أو بواسطة الحواس^(١) غير أنى

(١) من الحواس : أى من البصر الذى به أدركت الضوء أول الأمر ثم بموقعه أدركت الألوان والأشكال والمجموع وما شابهها ؛ بواسطة الحواس : أى بواسطة السمع عند إدراك الكلام الناس (ه أنظر حديث مع بورمان « طبع ا - ث ، م ه ص ١٤٦) .

جربت هذه الحواس في بعض الأحيان فوجدتها خداعة ؛ ومن الحكمة أن لانطمئن كل الاطمئنان إلى من خدعونا ولو مرة واحدة .

٤ - لكن قد يقال : لئن كانت الحواس تخدعنا بعض الأحيان في أشياء صغيرة جداً وبعيدة جداً عن متناولنا ، فقد تقع على أشياء كثيرة أخرى لانستطيع ان نشك فيها شكاً يقبله العقل ، وإن كنا نعرفها بطريق الحواس مثال ذلك انى هاهنا جالس قرب النار ، لابس عباءة المنزل ، وهذه الورقة بين يدي ، وأشياء أخرى من هذا القبيل . وكيف استطيع ان انكر ان هاتين اليدين يداى وهذا الجسم جسمى ، اللهم إلا اذا أصبحت مثيلاً لبعض المحبولين الذين اختلت ادمغتهم وغشى عاينها بسبب الأبخرة السوداء الصاعدة من المرة ، فما ينفكون يؤكدون انهم ملوك ، في حين انهم فقراء جداً ، وانهم يلبسون ثياباً موشاة بالذهب والارجوان ، في حين انهم في غاية العرى ، او يتخيلون انهم جرار وان لهم اجساماً من زجاج ، الا انهم مجازين ؛ ولن اكون اقل منهم اسرافاً وخيلاً اذا اقتديت بهم ونسجت على منوالهم .

٥ - لكن ينبغي على هنا أن أعتبر أنى انسان ، وأن من عادتي لذلك أن أنام ، وأن أرى في أحلامي عين الأشياء التي يتخيلها

هؤلاء المخبولون في يقظتهم ؛ بل قد أرى أحيانا أشياء أبعد عن الواقع مما يتخيلون . كم من مرة وقع لي ان ارى في المنام أنى في هذا المكان وأنى لابس ثيابى ، وأنى قرب النار ، مع أنى أكون في سريرى متجرداً من ثيابى ! يبدو لى الآن أنى لا أنظر إلى هذه الورقة بعينين نائمتين ، وأن هذا الرأس الذى أهزه ليس ناعساً ، وأنى انما ابسط هذه اليد وأقبضها عن قصد ووعى ؛ أن ما يقع في النوم لا يبدو مثل هذا كله وضرحاً وتميزاً ، ولكن عندما أطيل التفكير في الأمر ، أتذكر أنى كثيراً ما اتخذت في النوم بأشباه هذه الرؤى . وعندما أقف عند هذا الخاطر ارى بغاية الجلاء انه ليس هنالك أمارات يقينية نستطيع بها أن نميز بين اليقظة والنوم تمييزاً دقيقاً ، فيساورنى الذهول ، وأن ذهولى لعظيم ، حتى أنه يكاد يصل الى اقناعى بأنى نائم .

٦- واذن فلنفرض الآن اننا نائمون ، وان جميع هذه الخصوصيات من فتح للعينين وهز الرأس وبسط اليدين وماشابه ذلك ، أن هى الاروى كاذبة ولنذهب الى انه ربما لم تكن ايدينا ولا اجسامنا بأكملها على نحو ما نراها . لكن لا بد على الأقل من ان نعلم بأن الأشياء التى تتمثل لنا في النوم كلوحات وصور لا يستطيع تكوينها الا على غرار شىء واقعى وحقيقى . واذن فهذه

الأشياء العامة على الأقل - كالعينين والرأس واليدين والجسم بأكمله - ليست أشياء متخيلة بل هي واقعية وموجودة فالحقيقة أن المصورين ، وإن كانوا يبذلون ما أوتوا من مهارة في تمثيل نبات البحر والنباتات في أشكال هي غاية في الغرابة والبعد عن المألوف ، لا يستطيعون مع هذا أن يضيفوا عليها أشكالا وطبائع جديدة كل الجدة ولكنهم إنما يصنعون مزيجاً من أعضاء حيوانات مختلفة : أو إن تبسّر لهم من شطط الخيال ما يحملهم على أن يتدعوا شيئاً يبلغ من جدته أن أحداً لم يرق له مثيلاً ، ويكون عملهم لذلك شيئاً مختلفاً أصلاً وزائفاً إطلاقاً ، فلا بد على الأقل من أن تكون الألوان التي يؤلفونها منها حقيقية .

٧- ويمكن أن يقال ، قياساً على السبب المتقدم ، إنه لو صح أن هذه الأشياء العامة ، أعني الجسم والعينين والرأس واليدين وما شابه ذلك ، يمكن أن تكون خيالية ، فإنه لا مناص مع ذلك من الإقرار بأن هنالك على الأقل أشياء أخرى أبسط وأشمل منها ، هي حقيقة وموجودة ، ومن امتزاجها على نحو ما تمتزج بعض الألوان الحقيقية يتكون كل ما يقوم في فكرنا من صور الأشياء^(١)

(١) الفكر (Cogitatio-pensee) يدل في اصطلاح ديكرت على كل =

سواء كانت هذه الصور حقيقية وواقعية أو مختلفة ووهمية .

٨- ومن قبيل هذه الأشياء الطبيعة الجسمانية على العموم وامتدادها وأيضاً شكل الأشياء الممتدة وكمها أو مقدارها وعددها وكذا المكان الذى تشغله والزمان الذى تدوم فيه وما شاكل ذلك ، واذن فعلنا لانكون مسرفين فى الاستدلال إذا قلنا إن علوم الطبيعة والفلك والطب وسائر العلوم الأخرى التى تعتمد على النظر فى الأشياء المركبة هى عرضة للشك القوى واليقين فيها قليل ، فى حين أن الحساب والهندسة وماشاكلهما من العلوم التى لا ننظر إلا فى أمور بسيطة جداً وعامة جداً ، دون اهتمام كثير بالوقوف على مبلغ تحقق هذه الأمور فى الخارج أو عدم تحققها ، إنما تشتمل على شيء يقينى لاسيلى إلى الشك فيه : فسواء كنت

مايقع داخل نفوسنا ، ويسكون وعينا إياه وعياً مباشراً ، أعنى جميع أحوال النفس أو المبدأ المفكر الناطق .

وبناء على هذا يكون « المفكر » لفظاً آخر مرادفاً « للوجدان » ، ويشتمل على جميع أفعال الإرادة والذهن والخيال والحواس (أنظر ديكارت ، « مبادئ الفلسفة » ق ١ ف ٩ ؛ « التأملات » ، ٣ — « الردود على الاعتراضات الثانية » تعريفات : ١ طبع جيبيريم ٢ ص ٢٢٦) ، واذن فالوجدان فى مذهب الديكارتيين هو الشرط العام لأحوالنا العقلية ، سواء كانت انفعالية أو فاعلية .

متيقظاً أو نائماً ، هنالك حقيقة ثابتة وهى أن مجموع اثنين وثلاثة هو خمسة دائماً ، وأن المربع لن يزيد على أربعة أضلاع أبداً ، وليس يبدو فى الإمكان أن حقائق قد بلغت هذه المرتبة من الوضوح والجلال يصح أن تكون موضع شبهة خطأ أو انعدام يقين .

٩ - - ومع ذلك فإن معتقداً قد رسخ فى ذهنى منذ زمن طويل وهو أن هنالك إلهاً قادراً على كل شيء ، وهو صانعى وخالق على نحو ما أنا موجود . فما يدرينى لعله قد قضى بأن لا يكون هناك أرض ولا سماء ولا جسم ممتد ولا شكل ولا مقدار ولا مكان ، ودبر مع ذلك أن أحس هذه الأشياء جميعاً ، وأن تبدولى موجودة على نحو ما أراها ؟ بل لما كنت أرى أحياناً أن غيرى يغفلون فى الأمور التى يحسبون أنهم أعلم الناس بها ، فما يدرينى لعله قدر أن أغلط أنا أيضاً كلما جمعت اثنين وثلاثة أو أحصيت أضلاع مربع ما ، أو أطلقت حكماً على شيء أسهل من ذلك لو أمكن أن نتصور شيئاً أسهل منه ؟ .

١٠ - ولكن لعل الله لم يشأ إضلالى على هذا النحو ، لأنه سبحانه كريم رحيم .

١١ - انه إذا كان مما ينتزه عنه الله واسع الكرم والرحمة أن يكون قد خلقنى عرضة لاضلال مقيم ، فيبدو كذلك مما لا يليق

بمقامه أن يأذن بوقوعى فى الضلال أحيانا . وليس فى استطاعتى أن أشك فى أن هذا يقع بإذنه .

١٢ - قد يوجد من الناس من يميلون إلى إنكار وجود إله له مثل هذه القدرة أكثر مما يميلون إلى الاعتقاد بأن سائر الأشياء عارية عن اليقين . ولكن لنُدع الآن هذا الرأى فلانعارضه ، ولنسلم معهم بأن ما قد قيل هنا عن الله حديث خرافة . ولكن مهما يفترضوا من وجوه لتعليل ما وصلت إليه من حال وهجود - سواء نسبوه إلى القضاء والقدر ، أو عزوه إلى المصادفة ، أو أرجعوه إلى سلسلة من الأسباب والمسببات ، أو إلى أى علة أخرى - فإدام الخطأ والضلال ضرباً من النقص ، فكلمنا نقصت قدرة الصانع الذى يجعلونه علة لوجودى ، زاد احتمال نقصى نقصاً يعرضى للضلال دائماً . وليس لدى ما أجيب به عن هذه الحجج ، ولكن لا مناص لى آخر الأمر من الإقرار بأنه لا شىء مما كنت أحسبه من قبل حقاً إلا واستطيع أن أشك فيه بوجه ما^(١) . وليس ذلك عن طيش ورعونة ، وإنما يقوم على أدلة قوية جداً ، وعلى طول روية وامعان نظر . لهذا يتعين على ، إذا أردت الاهتداء الى شىء يقينى مستقر

(١) أنظر عن مدى الشك ومخاطره : « الاعتراضات والردود » (الثالثة

والرابعة والخامسة) .

فى العلوم، أن يكون حرصى على الامتناع عن تصديق ما يجوز الشك فيه معادلاً للحرصى على الامتناع عن تصديق ما يكون الخطأ فيه جلياً بيناً .

١٣ - ولكن لا يكفى إبداء هذه الملاحظات ، بل ينبغى الحرص على استبقائها فى الخاطر ، لأن تلك الآراء القديمة المألوفة لا تنفك تعاودنى من حين إلى حين : إذ أن طول لى قد خول لها الحق فى أن تشغل ذهنى على الرغم منى ، حتى أنها تكاد تسبى على اعتقادى ، ولن أقبح عما جرت به عادتى من احترامها والثقة بها ، مادام رأى فيها مطابقاً لما هى عليه فى الواقع ، أعنى أنها مدعاة للشك من بعض الوجوه - كما بينت الآن - وأن فيها على الرغم من ذلك احتمالاً قوياً ، مما يجعل التصديق بها أصوب بكثير من إنكارها . من أجل هذا أحسب أنى لن أجنب الصواب إذا تعمدت أن أتخذ موقفاً مخالفاً ، فأضلل نفسى ، وافترضت ، فترة من الزمان ، أن هذه الآراء كلها باطلة خيالية على الإطلاق ، ريثما يتيسر لى آخر الأمر أن أوزان معتقداتى القديمة بمعتقداتى الجديدة موازنة دقيقة يكون من شأنها أن تحول دون أن يميل رأى لى إلى جانب دون الآخر ، أو أن يسيطر عليه العرف الفاسد والتقاليد السيئة ، أو أن ينحرف عن الطريق المستقيم الذى يمكن أن يرشده إلى معرفة الحقيقة .

وأنا واثق مع ذلك بأن اتباع هذا الطريق لا خطر فيه ولا ضلال
وأنى مهما أفعل فلن أكون مسرفاً في الحذر وخلص الثقة : فما
مطلبي الآن أن أعمل ، بل أن أتأمل وأن أعرف .

١٤ -- وإذن فسأفترض ، لا أن الله — وهو أرحم الرحمن
و هو المصدر الأعلى للحقيقة — بل ان شيطانا خبيثا ذا مسكرو باس
شديدين قد استعمل كل ما أوتي من مهارة لإضلالى ؛ وسأفترض ان
السماء والهواء والأرض والألوان والأشكال والأصوات وسائر
الأشياء الخارجية لا تعدو ان تكون اوهاما و خيالات قد نصبها
ذلك الشيطان فخاخا لا تقتناص سذاجتى فى التصديق ؛ و ساعد
نفسى خلواً من اليدين والعينين واللحم والدم، وخلواً من الحواس
وان الوهم هو الذى يخيل لى أنى مالك لهذه الأشياء كلها . وسأصر
على التشبث بهذا الخطاير ، فإن لم أتمكن بهذه الوسيلة من الوصول
إلى معرفة أى حقيقة فإن فى مقدورى على الأقل أن أتوقف عن
الحكم ولذلك سأتوخى تمام الحذر من التسليم بما هو باطل ،
و سأوطن ذهنى على مواجهة جميع الحيل التى يعمد إليها ذلك
المخادع الكبير ، حتى لا يستطيع مهما يكن من بأسه ومكره أن
يقهرنى على شيء أبداً .

١٥ — لكن هذا المطلب شاق كثير العناء . وشئ من السكسل

يسوقني ، دون شعور مني ، إلى الرجوع إلى مجرى حياتي المألوفة .
ومثلي في هذا كمثل عبيد ينعم في المنام بما شاء له الخيال من حرية ،
فإذا أخذ يفتن إلى أن حرّيته تلك إن هي إلا أضغاث أحلام ،
خاف أن يصحو من نومه وطاب له أن يمالئ هذه الأوهام اللذيذة
كيما يطول أمد انخداعه بها . كذلك حالي : افساق من تلقاء نفسي
ودون وعي مني إلى تيار آرائي القديمة ، فأحاذر أن اصحو من
غفوتي هذه خشية أن أجد البقطة الشاقة التي تعقب هذه الراحة
الهادئة غير كافية لتبديد الظلمات الناشئة مما أثير الآن من صعوبات
ولا مجلبة لي قليلا من ضياء وقليلا من نور يهديني في معرفة
الحقيقة .

التأمل الثانى

فى طبيعة النفس الإنسانية

وأن معرفتها أيسر من معرفة الجسم

تقديم

(للمترجم)

١ — البحث عن حقيقة أولى يقينية :

يقول ديكارت : إن التأمل الأول قد أثار في نفسى شكوكا كثيرة . فما أدرى السبيل إلى الخلاص منها . ولكنى أريد أن أمضى في الطريق عينه ، حتى أهندي إلى شيء يقينى لاشك فيه ، أو على الأقل حتى أعلم علم اليقين أنه لاشيء في هذا العالم ييقينى .

لقد شككت في جميع الأشياء التى أراها . ولكن من يدرى فرّبا كان هناك شيء غيرها مختلف عنها ولاقبل لنا بالشك فيه . أليس هنالك إله يضع في ذهنى افكارى عن هذه الأشياء جميعا؟ ليس ذلك ضروريا ؛ لأنه يجوز أن استحدثت هذه الافكار من نفسى . وأنا نفسى على الأقل ، هل أنا شيء؟ ولكنى انكرت فيما تقدم أن يكون لى حس أو جسم - نعم ولكن لايلزم عن ذلك ألا أكون شيئا ، فرّبا كنت موجودا من غير حس ولاجسم .

ولكنني اقتنعت بأنه ليس في العالم شيء إطلاقاً، لافسوس ولا اجسام. ذلك حق، ولكن لا يلزم عنه كذلك ألا اكون شيئاً، بل لقد كنت شيئاً حين اقتنعت، بشيء أو فكرت في أمر. ولكن قد يوجد شيطان ماكر لا يكف عن إضلالى. فليضلنى ماشاء. إنه إن يخدعنى فأنا موجود. وإذن فيجب بعد طول النظر أن استيقن من أن هذه القضية: «أنا موجود» قضية صحيحة طالما تصورتها في ذهنى.

(ب) ما تشتمل عليه معرفتى هذه لنفسى :

ولكننى أسائل نفسى : ماهى هذه «الإنية» التى اعرف انها موجودة ؟ فإنه يجب على ان اكون على حذر من ان آخذ شيئاً آخر على أنه أنا نفسى .

لكنى اعرف ذلك سأنظر فيها كنت اعتقد فيها مضى انه إنيتى وذاتى ، وسأستبعد من فكرتى القديمة عن نفسى كل ما قد أصبح مشكوكا فيه للأسباب التى أبديتها .

لقد كنت اعتبر نفسى إنسانا ولكن ماذا كنت أعنى بإنسان ؟ أهو حيوان ناطق ؟ إذا سألت هذا الطريق لزمنى ان اتساءل : ماهو الحيوان ، و ماهو الناطق ، ولن تنتهى استلتى ولكن

أبسط من هذا أن أقول إننى كنت أعتبر نفسى ذا وجه ويدين وكل هذا الجهاز الذى كنت أسميه جسماً ، وكنت أعتبر نفسى أيضاً قادراً على أن اتغذى وأن أمشى ، وأن أحس وأن أفكر ، وكنت أرجع هذه الأفعال إلى النفس دون أن اتوقف لأسائل نفسى : ما هى النفس ؟

ولكن الآن ، وقد افترضت أن هنالك شيطاناً ماكرًا يسخر كل ما أوتى من براعة لإضلالى ، ماعساى أن أقول فى نفسى ؟

أأستطيع أن أوكد أنى أملك شيئاً من هذه الأشياء التى قلت إنها من لوازم الجسم ؟ كلا مادمت لا أدرى هل توجد أجسام .

لننتقل إلى الأفعال التى كنت أرجعها إلى النفس : هل فعل التغذى وفعل المشى هما فى ذاتى ؟ لا أستطيع أن أوكد أكثر من هذا ، لأن هذه الأفعال تقتضى جسماً . وفعل الإحساس ؟ — ولا هو الآخر : لأن هذا الفعل أيضاً يقتضى جسماً . وفعل التفكير ؟ -- نعم فى هذه المرة نجد شيئاً هو الوحيد الذى أستطيع أن أوكد أنه فى ذاتى . ولست أريد هنا أن أقرر شيئاً لا أكون

مستيقنا منه ، وأنا لست مستيقنا إلا من فكرى . وإذن فكل ما أستطيع أن أقول الآن عن نفسى هو أنتى شىء مفكر .

نعم : وقد تكون الأشياء التى افترضت انها غير موجودة ، كالجسم والأفعال التى تعتمد عليه موجودة فى الواقع ، بل قد لا تكون مختلفة عن إينتى هذه التى أعرفها . هذا ممكن ، ولكنى لأجادل فيه الآن . لست أبحت عن ماهية «الإنية» بل عما أعرفه حتى الان ييقين ، وعما أستطيع أن أقرره عنها بالفعل . غير أنى لا أستطيع أن أقرر عنها شيئاً مما تخيله ، إذ أننا لا نتخيل إلا أشياء جسمانية ، ولا أعرف بعد هل هناك أجسام .

وإذن فكل ما أستطيع أن أقول هو أنتى شىء مفكر (وإذا كنت شيئاً آخر زيادة على ذلك فإنى لا أدرى ولا أستطيع أن أقول عنه شيئاً الآن) وإن شيئاً يفكر هو شىء يشك ويفهم ويتصور ويثبت وينكر ويريد ويتخيل ويحس : لأن جميع هذه الأفعال إنما هى انحاء من انحاء التفكير .

(ج) وضوح معارفنا وتميزها لبس مرجعها إلى الحواس

ولا إلى الخيال ، فعلى الرغم من إن النفس لا يمكن أن تتخيل إلا

أنها يمكن تعرف بوضوح وتميز :

بدأت أحصل على معرفة لنفسى ادق مما تيسر لى من قبل ومع ذلك فلا أستطيع ان امنع نفسى من الاعتقاد بأن معرفة الأشياء الجسمانية التى يمكن ان تتخيل او تدرك بالحواس أيسر من معرفة ذلك الجزء المجهول من نفسى الذى لا يمكن ان يتخيل . وينبغى ان اصحح هذه المرة ذلك الخطأ الذى وقعت فيه .

ومن أجل ذلك، أى لإقناع نفسى بإمكان وجود معارف واضحة ومتميزة لا دخل فيها للحواس ولا للخيال ، رأيت ان خير سبيل هو ان انظر فى تلك الأشياء نفسها التى يرى العوام ان معرفتها هى الأوضح والاميز ، أى فى الأجسام ، وأن أبين أن ما هو واضح ومتميز فى تلك المعرفة راجع لآلى الحواس ولا إلى الخيال . بل إلى الذهن وحده .

وإذن فلنأخذ قطعة من شمع العسل : إنها حلوة المذاق ، وذات رائحة ولون وشكل ، وهى جامدة وباردة ويمكن تناولها باليد الخ . . . فما الذى أعرفه بتميز فى هذه القطعة من الشمع ؟ أهى جميع تلك الصفات التى تدرك بالذوق والشم والبصر والسمع واللمس ؟ كلا لأننا إذا قربنا هذه الشمعة من النار تغيرت جميع تلك الصفات ، ومع ذلك أتصور أن الشمعة عيناها باقية . وإذن

فالذى عرفه بوضوح إنما هو أن هذه الشمعة جسم ما محسوس ،
قد أحس من قبل في هذه الصور وأحس الآن في صور أخرى .
لكن ما الذى أقصده حين أتصور أن الشمعة جسم ؟ إنما أتصور
أن هذه الشمعة « ممتدة وقبل أن تتشكل في صور مختلفة » .
لكن هذه الصفات ليست تتصور بواسطة الخيلة ، لأنى حين أقول
إن الشمعة ممتدة وقبل أن تتشكل في صور مختلفة ، إنما أقصد أن
الشمعة يمكن أن تأخذ صوراً لا متناهية . ويمكن أن تتلقى تغييرات
لا متناهية تبعاً للامتداد لكن مخيلتى لا تستطيع أبداً أن تستعرض
هذه الصور جميعاً ولا تستطيع أن تحيط بهذه التغييرات جميعاً . وإذن
فها تان الفـكر تان عن الامتداد والشكل - وهما واحد هما الفـكر تان
الواضح تان عن الشمعة . مفهوم تان بالذهن وحده . وإدراك
الشمعة أدنى إلى أن يكون لحظة من لحظات الذهن من أن يكون
إبصار أو لمساً . صحيح أننا نقول في لغتنا المألوفة إننا « نبصر »
الشمعة . ولا نقول إننا « نحكم » بأفها هى بعينها . لأن لها لونها
وشكلها . لكن هذه الأساليب من الكلام لا تثبت شيئاً : فإننا نقول
أيضاً أننا « نبصر » الناس يمرون في الشارع ؛ والحقيقة أن كل
مانراه إنما هى قبعات ومعاطف من الممكن أن تكون موضوعة
على آلات متحركة ، ولكننا مع ذلك « نحكم » بأنها أناس ، على

أن من أراد الارتفاع عن مرتبة المعرفة العامة ينبغي عليه ألا يقف عندما ابتدعته العامة من أساليب الكلام .

وإذن فمن المحقق أن واجبنا ألا نلتزم لدى الحواس والخيال سبيلا إلى معرفة شيء معرفة جلية متميزة ويترتب على هذا أن من الممكن أن تكون المعرفة التي لدى عن نفسى أكبر تمييزاً من أى معرفة أخرى ، مع أنه ليس للحواس والخيال فيها أدنى نصيب .

(د) معرفة النفس أكثر بقينا وأكثر تميزاً من أى معرفة

أخرى :

والأمر كذلك في الواقع ، ومعرفة نفسى تعوق كل ماعداها من معارف من حيث اليقين والنصوح :

فمن حيث اليقين ، لأننى إذا كنت أحكم بوجود الشمعة ، لا شيء إلا لأننى أراها ، فيلزم ببداهة أكثر أن أكون موجوداً أنا الذى أراها . صحيح أنه من الممكن أن يحدث أن ما أراه لا يكون شمعة ، بل من الممكن ألا يكون لى عيناى لأرى ، ولكن ما ليس من الممكن وقوعه ألا أكون موجودا حين أظن أنى أرى .

أما من حيث النصوص . فأولا لأنى بقدر ما أميز فى الشمعة من صفات ، كالبياض والصلابة وماليتها . أستطيع أن أعد فى النفس من صفات ، كالقدرة على معرفة بياض الشمعة والقدرة على معرفة صلابتها إلخ . ثم لأن لمعرفة طبيعة النفس وسائل أخرى كثيرة لا تذكر إلى جانبها الوسائل المعتمدة على الجسم . وإذن فمعرفة الذات هى أكثر المعارف يقينا وأشدّها تميّزا .

التأمل الثانى

فى طبيعة النفس الإنسانية : وأن معرفتها أيسر معرفة الجسم (١)

١ - إن التأمل الذى عكفت عليه أمس غمر نفسى بشكوك كثيرة لم يعد فى مقدورى أن أنساها، ولأن أجد إلى دفعها سييلاً فسكأنى سقطت على حين غرة فى ماء عميق جداً، فها أنى الأمر هو لا شديداً، فما أنا بقادر على تثبيت قدمى فى القاع ولا على العوم لتمكين جسمى من سطح الماء . لكننى سأبذل جهدى للمضى فى الطريق الذى سلكته أمس منجنباً كل ما قد تسنح لى فيه بادرة من شك، كما لو كنت متحققاً من بطلانه . وسأمضى فى هذا الطريق قدماً حتى اهتدى إلى شىء يقينى ، فإن لم يتيسر لى ذلك لبثت على حالى على الأقل حتى أعلم علم اليقين أنه ليس فى العالم شىء يقينى . فإن أرشه يدرس لم يكن يطلب إلا نقطة ثابتة غير متحركة ، لى ينقل الكرة الأرضية من مكانها إلى مكان آخر . وكذلك أنا ، يحق لى

(١) أضاف ديكارت هذه الجملة إلى العنوان لى يبين أنه أراد فى هذا التأمل أن يقيم الدليل على خلود النفس (رسالة إلى مرسن ، ٢٨ من يناير ١٦٤٢)

أن أعاق أ كبر الآمال إن أسعدنى الحظ فوجدت شيئا يقينيا
لاشك فيه .

٢ -- وإذن فأنا أفترض أن جميع الأشياء التى أراها باطلة،
وأميل إلى الاعتقاد بأنه ما وجد شيء أبدا من كل ما تمثله لى ذا كرتى
بما فيها من أغاليط، واحسب انى خلو من الحواس ، وأعتقد أن
الجسم والشكل والامتداد والحركة والمكان ماهى إلا أوهام
من أوهام نفسى . وإذن فأى شيء يمكن فى تقديرنا أن يكون
صحيحا؟ لعل شيئا واحدا هو الصحيح : وهو أنه لاشيء فى
العالم يقينى !

٣ - ولكنى ما يدرينى لعل هناك شيئا آخر غير الأشياء التى
حكمت منذ قليل بأنها غير يقينية ، لا استطاع ان يخالجننا فيه
ادنى شك . أليس هنالك إله أو أى قوة أخرى توحى إلى نفسى
هذه الخواطر؟

ليس هذا ضروريا ، فلعلى قادر على إحداثها من نفسى .
٤ -- وأنا إذن على الأقل ، أأست شيئا؟
ولكنى قد انكرت فيها تقدم أن يكون لى حواس او جسم،

غير انى حيران ، اسائل نفسى مانتيجة هذا ؟ هل بلغ من اعتيادى على الجسم وعلى الحواس انى لا أكون موجودا بدونها ؟

واسكنى اقتنعت من قبل بأنه لاشىء فى العالم بموجود على الإطلاق : فلا توجد سماء ولا ارض ولا نفوس ولا اجسام ، وإذن فهل اقتنعت بأنى لست موجودا كذلك ؟ هيهات ! فإنى اكون موجودا ولا شك إن أنا اقتنعت بشىء أو فكرت فى شىء .

٥ - ولكن هنالك لا أدرى اى مضل شديد البأس شديد المكر ، يبذل كل ما أوتى من مهارة لإضلالى على الدوام .

ليس من شك إذن فى انى موجود متى أضلنى . فلبضلنى ماشاء فإ هو بمستطيع أبدا أن يجعلنى لاشىء ، مادام يقع فى حسابانى أنى شىء . فينبغى على ، وقد رويت الفكر ودققت النظر فى جميع الأمور ، أن انتهى إلى نتيجة وأخلص إلى أن هذه القضية « أنا كائن وأنا موجود » قضية صحيحة بالضرورة كلها انطقت بها وكلما تصورتها فى ذهنى .

٦ - واسكنى لا أعرف بوضوح كاف أى شىء أنا ، وإن كنت موقنا بأنى موجود ، إذ أنه يجب على منذ الآن ان أحاذر من ان يشتهب الامر على فأخذ شيئا آخر بديلا بى أنا نفسى ، فأضل

عن الحق، حتى في تلك المعرفة التي أرى أنها أكثر معارفى يقينا وبداهة . ومن أجل ذلك سأنظر الآن من جديد فيها كنت أظننى لياه قبل الشروع في هذه الخواطر الأخيرة . وسأستبعد من آرائى القديمة كل ما يمكن أن يتأثر بأسباب الشك التي أوردتها الآن ، لكيلا يبقى الا ما كان يقينه تاما ولا سبيل الا الشك فيه^(١).

٧ — وإذن فماذا كنت أظننى من قبل؟ — كنت أظننى إنسانا بلا شك . ولكن ما الإنسان ؟ أقول إنه حيوان ناطق ؟ كلا

(١) وبما ظن من نس هذا التأمل الثاني أن مقصدي بكارتي في الصفحات التالية أن يثبت التفرقة بين النفس والجسم . وفي هذه الحالة يكون استدلاله مما يمكن المنازعة فيه ، لأنه يمكن أن يقال له : « لا يلزم من كونك لا تعرف عن نفسك شيئا يبين إلا أنك شيء بفكر ، أنك لست شيئا غير ذلك والحقيقة . ومعرفتك ربما لا تمتد إلى جميع أجزاء كيانه ، وربما كان الجسم أحد هذه الأجزاء » . وينكر ديكارت في « الردود على الاعتراضات » ، وفي تصدير الطبعة الثانية لكتاب « التأملات » أن يكون قد أراد أن يستبعد من النفس من جهة الواقع جميع الأشياء ما عدا الفكر وهو يقول إنه إنما أراد أن يستبعدها من جهة المعرفة . فيكون معنى العبارة أنه لا يعرف حتى الآن شيئا يخص ماهية النفس إلا الفكر ، وليس معناها أنه لا يخصها شيء آخر في الواقع . وفي « التأملات » السادسة فقط أخذ يثبت أنه يلزم من أنه لا يعرف شيئا يخص النفس إلا الفكر أنه لا يوجد في الواقع شيء آخر يخصها ، وظاهر أن نص التأمل الثاني يدع في بعض المواضع مجالا لتأويل الذي أنكره ديكارت . وقد رأينا في تقديمنا لهذا التأمل أن نصصح بعض التعبيرات التي قد توقع في الالتباس .

بالتأكيد : لأن هذا يقتضى بعدئذ أن أبحث عن معنى الحيوان وعن معنى الناطق . فأنزلت بذلك من مسألة واحدة إلى الخوض دون شعور منى فى مسائل أخرى أصعب وأكثر تعقيداً . وأنا لا أريد أن أضيع ما تبقى من أوقات الفراغ القليل فى محاولة الكشف عن مثل هذه الصعوبات . ولكنى أؤثر أن أنظر هنا فى الخواطر التى تولدت فى ذهنى والتى لم أستمدها إلا من طبيعتى وحدها ، حين عكفت على النظر فى وجودى . حسبت أولاً أن لى وجهاً ويدين وذراعين وكل ذلك الجهاز المركب من العظم واللحم على نحو ما يبدو فى جسد آدمى ، وهو ما كنت أدل عليه باسم الجسم ، وحسبت أيضاً أن من شأنى أن اتغذى وأن أمشى وأن أفكر . وكنت أنسب جميع هذه الأفعال إلى النفس ، وإن كنت لم أطل التفكير فى ماهية هذه النفس ، أو إن وقفت للتفكير فيها ، كنت أنصورها شيئاً مخلاً جداً ، شيئاً لطيفاً شبيهاً بالريح أو بالنار أو بالهواء الرقيق جداً قد انبث وانساب فى أعضاء جسمى الغليظة أما الجسم فما شككت أبداً فى طبيعته ، بل كنت أحسب أنى أعرفه معرفة متميزة ، ولو أردت أن أشرحه طبقاً للمعانى التى كانت بذهنى حينئذ لوصفته على هذا النحو : أقصد بالجسم كل ما يمكن أن يحد بشكل وما يمكن أن يحتويه مكان ويشغل حيزاً بحيث

يقضى عنه أى جسم آخر ، وما يمكن ان يحس أما باللمس أو بالسمع أو بالذوق أو بالشم ، وما يمكن ان يحرك على أنحاء شتى وليست حركته فى الحقيقة بذاته بل بشئ خارج عنه يمسه فيترك أثره فيه . لآنى ما أعتقدت أبدا أن القدرة على التحرك من الذات وكذا القدرة على الإحساس والتفكير أمور تخص طبيعة الجسم ، بل بالعكس كان يدهشنى أن أرى مثل هذه القوى واقعة لبعض الأجسام .

٨ - ولكن أنا من أكون ، الآن وقد افترضت أن هنالك شيطانا شديد البأس او شديد المكر والدهاء يبذل كل ما فى وسعه من قوة ومهارة لإضلالى ؟ فهل أستطيع أن أؤكد أنى أملك صفة من جميع الصفات التى قلت من قبل بأنها طبيعة الجسم ؟ أفكر فى الأمر مليا ، واجيل هذه الصفات وأديرها فى ذهنى فلا أجد منها شيئا يصح أن أقول أنه من خواص نفسى .

ولا حاجة إلى التمثل لإحصائها ، فلننتقل إذن إلى صفات النفس ولننظر هل منها ما هى موجودة فى . أول ما ذكرنا منها قوة التغذية وقوة المشى . ولكن إذاصح أنى لا جسم لى ، صح أيضاً أنى لا قوة لى على المشى ولا على التغذية . وصفة من صفات النفس هى الإحساس ، لكن الإحساس مستحيل كذلك بدون

الجسم^(١) يضاف إلى هذا أني كثيراً ما كنت أعتقد فيما مضى أني أحسست في النوم أشياء كثيرة تبينت في اليقظة أني لم أحسها في الواقع . وصفة ثلاثة من صفات النفس هي التفكير . وأنا واجد هنا أن الفكر هو الصفة التي تخصني ، وأنه وحده لا يفصل عني . أنا كائن ، وأنا موجود : هذا أمر يقيني . ولكن إلى متى ؟ أنا موجود مادمت أفكر ، فقد يحصل أني متى انقطعت عن التفكير تماماً انقطعت عن الوجود بناتا .

(١) يلاحظ أن ديكارت قد وضم هنا فعل الإحساس بين الأفعال الجسمية التي لا يستطيع أن يثبتها للأنا أو الذات الواعية ، ولكنه في موضع آخر يجعل هذا الفعل في عداد أحوال التفكير ويثبته للذات . وفي هذه الحالة يقصد بفعل الإحساس جميع الأفعال الجسمية التي هي السوابق العضوية للإحساس ، كحركات العضلات ، والأرواح الحيوانية والأعصاب الخ . وفي الحالة الأخرى يعني بفعل الإحساس ، الإحساس نفسه . وهذا يفسر لنا أنه يتحدث في أحد رسائله عن شعور الحيوان ، وقد زعم «فلوران» Flouran اعتماداً على هذه الفكرة أن ديكارت لم ينكر على الحيوان كل نوع من أنواع الحياة النفسية . ولكن ليس هذا بصحيح كما قد يبينه ديكارت نفسه فيما بعد ، فهو حين يتكلم عن شعور الحيوان لا يعني أن يتحدث إلا عن الأفعال الفيزيولوجية الحيوية ، أي مجرد حركات : إذ أن الحياة آلية بحتة .

٩ - لا أسلم الآن بشيء مالم يكن بالضرورة صحيحا : وإذن فما أنا على التدقيق إلا شيء مفكر^(٢) ، أى ذهن او روح أو فكر أو عقل ، وهى ألفاظ كنت أجهل معناها من قبل : فأنا إذن شيء واقعى وموجود حقا ، ولكن أى شيء ؟ - لقد قلت أنى شيء مفكر . وأتساءل الآن : هل أنا شيء غير ما ذكرت ؟ سأستحث خيالى لعلى أتبين إن كنت أكثر من كائن مفكر . وظاهرة أنى لست تلك المجموعة من الأعضاء التى تسمى بالجسم الإنسانى : لست هواء رقيقا منبثا منتشرا فى جميعا تلك الأعضاء ، ولست ربما ولا نسمة ولا بخارا ولا شيئا من كل ما أستطيع أن أتخيل وأنصور ، لأنى قد افترضت ان هذه ليست موجودة ، ولأنى أجد ، مع بقاء هذا الافتراض ، انى مازلت موقنا من وجودى .

١٠ - ولكن ربما كان صحيحا ان هذه الأشياء نفسها التى

افرض انها ليست موجودة لدى ، لا تختلف فى الواقع عن نفسى التى لا اعرفها .

لست أدرى ، ولا اجادل الآن فى هذا ، وحسبى ألا أحكم الا على الأشياء المعروفة لدى . أنا عرف أنى موجود ، وأنا العارف أنى موجود ، وابعث عن اى وجود وجودى . لكن من المحقق جدا أن معرفة وجودى ، بمعناه الدقيق ، لا تعتمد على أى شيء من

الأشياء التي أستطيع أن أتوهمها في خيالي . بل إن في لفظي التوهم والتخيل ما ينهني إلى غلطى : لأنى أكون في الواقع متوهماً حين أتخيل أنى شيء ، إذ التخيل عبارة عن تأمل لصورة شيء جسمانى ، ولكنى سبق أن علمت ييقين أنى موجود وأن من الممكن ألا تكون جميع تلك الصور وعلى العموم كل ما يتعلق بطبيعة الجسم سوى أحلام أو تخيلات . ويتبين لى من هذا أنى حين أقول : سأستحث خيالى لأعرف ما هيتى معرفة أوضح « لا أكون أكثر صواباً منى حين أقول . » أنا مستيقظ الآن ومبصر شيئاً واقعياً ، ولكن بما أنى لا أراه بعد بوضوح كاف فسانام قصداً لكى تمثله لى أحلامى بمزيد من الوضوح والبداهة « وإذن فقد اتضح لى أن شيئاً من كل ما أستطيع أن تحيط به بخيلتى لا يختص بالمعرفة التى تكون لدى عن نفسى ، وأن هناك حاجة إلى تفسيط الذهن وصرفه عن هذا التصور لتكينة من أن يعرف طبيعته معرفة متميزة حق التميز .

١١ — ولكن أى شيء أنا إذن ، أنا « شيء مفكر » ، وما الشيء المفكر ؟ إنه شيء يشك ، ويفهم ويتصور ، ويثبت ، وينفى ، ويريد ، ولا يريد ، ويتخيل ، ويحس أيضاً .^(٢) حقاً إنه ليس بالامر

(١) هذه الأفعال مجيماً أفعاء من أفعاء التفكير ، لأنها مصحوبة بالوعى .

اليسير أن تكون هذه كلها من خصائص طبيعتي . ولكن لم
لا تكون من خصائصها ؟ ألسنت أنا ذلك الشخص نفسه الذي
يشك الآن في كل شيء على التقريب ، وهو مع ذلك يفهم بعض
الأشياء ويتصورها ويؤكد أنها وحدها صحيحة ، وينكر سائر
ماعدائها ، ويريد أن يعرف غيرها ، ويأبى أن يخدع ، ويتصور
أشياء كثيرة ، على الرغم منه أحيانا « يحس منها الكثير أيضاً ،
بواسطة أعضاء الجسم ؟ فهل هنالك من ذلك كله شيء لا يعادل
في صحته اليقين بأنى موجود ، حتى لو كنت نائماً دائماً وكان من
منحنى الوجود يبذل كل ما في وسعه من مهارة لإضلالى ؟ وهل
هنالك أيضاً صفة من هذه الصفات يمكن تمييزها من فكرى
أو يمكن القول بأنها منفصلة عني ؟ فبديهي كل البداهة أننى أنا
الذى أشك وأنا الذى أفهم وأنا أرغب . ولا حاجة إلى شيء
لزيادة إيضاح . ومن المحقق كذلك ان لدى القدرة على التخيل :
لأنه على الرغم من ان من الممكن - كما افترضت فيما سبق انه لاشيء
بما أتخيل بحقيقى ؛ فإن هذه القدرة على التخيل لا تعزى عن الوجود
فى ، ولا تنفك جزءاً من فكرى . وأنا أخيراً الشخص عينه الذى
يحس ، أى الذى يدرك أشياء معينة بواسطة الحواس ، إذا أننى فى
الواقع أرى ضوءاً وأسمع دويماً وأحس حرارة .

ولكن قد يقال إن هذه مظاهر زائفة والحقيقة أنى نأتم ،
إن كان الأمر كذلك فمن المحقق على الأقل أنه يلوح لى أنى أرى
ضوءا واسع دويا وأحس حرارة . وهذا لا يمكن أن يكونا زائفا
وهو على التدقيق ما يسمى فى بالإحساس ، وهو لا يخرج عن
التفكير : من هذا أخذت أعرف أى شىء أنا ، بقدر من الوضوح
والتمييز يزيد قليلا عما كنت أعرف من قبل .

١٢ — ولكن ما زال يلوح لى ، ولا أستطيع أن أصرف نفسى
عن الاعتقاد بأن الأشياء الجسمية التى تتكون صورها بواسطة
الفكر ، والتى تقع تحت الحواس ، والتى تختبر بالحواس ، معروفة
بقدر من التمييز يزيد كثيرا عن ذلك الجزء من نفسى الذى لا أدرى
ما هو الذى لا يقع تحت الخيال ، وإن يكن فى الحقيقة غريبا جدا
أن أقول لى أعرف وأفهم أشياء يلوح لى وجودها موضع شك
وليست معروفة عندى ولا مختصة بى ، معرفة وفهما أكثر تميزا
من معرفتى للأشياء التى أكون مقتنعا بصحتها وتكون هى
معروفة لدى ومختصة بطبيعتى ، وبالإجمال أكثر مما أعرف وما
أفهم نفسى . ولكنى تبينت جلية الأمر : إن نفسى جوابة يطيب
لها أن تضل السبيل ، ولا تطيق بعد أن تحبس فى حدود الحقيقة
فلتنطلق لها العنان مرة أخرى ، ولتفتحها جميع أنواع الحرية ، ولتسمع

لها باختيار ما يبدو لها من الموضوعات في الخارج، حتى إذا هممنا بعد ذلك بأن نجذب عناينا برفق وفي الوقت المناسب، ووجهناها إلى النظر في وجودها وفي الخصائص التي تجدها في ذاتها، كانت حينذاك أيسر ضبطاً وأساس قياداً .

١٣ - لننظر الآن في الأشياء التي يرى عامة الناس أن معرفتها أيسر وأكثر تميزاً عما عداها، أعني الأجسام التي نلمسها ونراها؛ لا أقصد في الحقيقة الأجسام عموماً، لأن هذه المعاني العامة تحتوي عادة على قدر غير قليل من الغموض، ولكن لنقتصر منها على جسم معين فننظر فيه .

ولنأخذ مثلاً هذه القطعة من شمع العسل : لقد أخذت اتوها من الخلية فلم تذهب عنها بعد حلاوة العسل الذي كان فيها . وما زالت بها بقية من أريج الزهور التي أقطفت منها، لونها وحجمها وشكلها أشياء ظاهرة للعيان؛ وهي جامدة وباردة ويسهل عليك أن تتناولها باليد، وإذا نقرت عليها خرج منها صوت، وعلى الجلة نجد فيها جميع الأشياء التي تجعلنا نعرف الجسم معرفة متميزة .

ولكن ها هي ذى قد اقتربت من النار وأنا أتكلم، فماذا أشاهد؟ تلاشى بقية طعمها وتذهب رائحتها، ويتغير لونها،

ويذهب شكلها ، ويزيد حجمها وتصبح من السوائل ، وتسخن حتى يكاد يصعب لمسها ، ومهما تنقر عليها فلان ينبعث منها صوت .

أما تزال الشمعة باقية بعد هذه التغيرات كلها؛ لا بد من التسليم بأنها باقية ، ولا أحد يستطيع أن ينكر ذلك أو يحكم حكما محالفا^(١) وإذن فما هو الشيء الذى كنا نعرفه فى قطعة الشمع هذه معرفة شديدة التمييز ؟ لاشيء يقينا من كل ما لاحظناه فيها عن طريق الحواس ، إذ أن ما وقع منها تحت حواس الذوق أو الشم أو البصر أو اللمس أو السمع قد تغير كله ، فى حين أن الشمعة نفسها باقية ربما كان الأمر ما أرى الآن ، أعنى أن الشمعة ليست هى تلك الحلاوة التى فى العسل ، ولا ذلك الأريج الزكى الذى يفوح من الأزهار ، ولا ذلك البياض ، ولا ذلك الشكل ، ولا ذلك الصوت وإنما هى جسم كان يلوح لى منذ قليل محسوسا فى هذه الصور وهى الآن محسوس فى صور أخرى : ولكن ماهو على التدقيق الشيء الذى أتخيله حين أتصورها على هذا النحو ؟ .

(١) ما يبقى فى الحقيقة ليس هو الشمعة عينها ، بل الجسم عينه ومقدار المادة عينها .

لننظر في الأمر بإمعان : لنستبعد كل ما ليس من خواص الشمعة لنرى ما يتبقى بعد ذلك . لا يبقى حقاً إلا شئ عتمد لين متحرك . ولكن ما معنى اللين والمتحرك ؟ أليس معناه أنني أنخبيل أن قطعة الشمع لكونها مستديرة قابلة لأن تصير مربعة أو أن تنتقل من شكل مربع إلى شكل مثلث ؟ ليس الأمر كذلك قطعاً لأنني أتصور أنها تقبل من هذه التغيرات عدداً كبيراً يحصى ، ومع ذلك لا أستطيع أن أستعرض بخيالي هذا العدد الذي لا يحصى وإذن فتصوري للشمعة ليس ثمرة لقوة الخيال : والآن ماهو ذلك الإمتداد ؟ اليس هو غير معروف أيضاً ؟ لأنه يزيد عند ذوبان الشمعة ويزيد عند غليانها ، ويزيد أيضاً بزيادة حرارتها ؟ فأننا لا أتصور ماهية الشمعة تصوراً واضحاً مطابقاً للحقيقة إن لم أفترض ان هذه القطعة التي نحن بصدددها قابلة لانحاء شتى من الامتداد لم تخطر على خيالي . وإذن فلا بد من التسليم بأنه ليس في مقدوري ان أدرك بالخيال ماهية هذه القطعة من الشمع ، وإنما الذي يدركها ذهني وحده (١) .

أحدث عن قطعة الشمع هذه بعينها ، لأن الأمر فيما يتعلق

(١) هنا ينهزم أصحاب المذهب المادى في عقر دارهم ، أى في معرفة الأجسام ذاتها .

بالشمع عامة أكثر من ذلك بداهة . وهي قطعة الشمع هذه التي لا يمكن إدراكها إلا بالفكر ؛ إنها يقيناً هي بعينها القطعة التي أراها والمسمى واتخيلها وهي أخيراً ما اعتقدت دائماً أنها هو من أول الأمر . ولكن بما هو خليق بالملاحظة هنا أن إدراكها ليس أبصاراً ولا لمساً ولا تخيلاً ولا شيئاً من ذلك بتاتاً، وإن كان قد خيل إلى أنه كذلك من قبل، وإنما هو لمحة من لمحات الذهن، قد تكون ناقصة ومبهمة، كما كانت من قبل ، أو واضحة ومتميزة كما هي الآن ، وفقاً لدرجة انتباهي إلى العناصر التي تشتمل عليها والتي تتألف منها .

١٤ - إنني مهما أعجب فلن أجاوز حد العجب حين لاحظ ما في ذهني من وهن وميل يجعله عرضة للخطأ من غير وعي . لأنني وإن كنت أجيل ذلك كله في ذهني ، دون أن أتكلم، إلا أن الكلام يحول دون تقديمي ، والفاظ اللغة الجارية تسكاد تخدعني فنحن نقول :إننا نرى « الشمعة بعينها إذا كانت أمامنا، ولا نقول إننا « نحكم » بأننا هي بعينها لأن لها لون الشمعة وشكلها . ومن هذا أكاد أستنتج أننا نعرف الشمعة بإبصار العينين لا بلحمة الذهن وحدها : لولا أنني أنظر من النافذة فأشاهد بالمصادفة رجالاً يسرون في الشارع ؛ فلا يفوتني أن أقول عند رؤيتهم إنني أرى رجالاً

بعينهم، كما أقول لئن أرى شمعة بعينها، مع اني لا أرى من النافذة غير قبعات ومعاطف قد تكون غطاء لآلات صناعية تحركها لوالب، لكنني أحكم بأنهم ناس : وإذن فأنا أدرك بمحض ما في ذهني من قوة الحكم ما كنت أحسب أني آراه بعيني .

١٥ — إن الواجب على من تكون بغيته الإرتفاع إلى معرفة تجاوز مرتبة العامة ان يتورع عن ان يلتمس في صيغ الكلام التي لبندعتها العامة مظان للشبهات ومواطن للشك . وأنا أؤمر أن أضرب عن ذلك صفحا ، وأنظر هل كان تصوري لماهية الشمعة حين ادركتها أولا وظننت أني أعرفها بطريق الحواس الخارجية ، او على الأقل بالحس المشترك كما يقولون ، أى بالقوة الواهمة (الخيلة) ، تصورا أكثر بداهة وكمالا من تصوري لها الآن بعد ان بذلت عناية أوفر في الفحص عن ماهيتها وعن السبيل إلى معرفتها .

حقا إن من السخف ان يوضع هذا الأمر موضع الشك فإذا كان متميزا في ذلك الإدراك الأول ؟ وماذا كان فيه إلا وهو ممكن الوقوع على هذا النحو في حس اقل الحيوان ؟ ولكنني حين أميز الشمعة من صورها الخارجية وحين أنا ملها عارية كالو كنت جردت عنها ثيابها ، فمن المحقق أني ، وأن أمكن أن يقع بعض الخطأ في حكمي ، لا استطيع أن أتصورها على هذا النحو بدون ذهن انساني .

١٦ - ولكن ماعساى أن أقول أخيرا عن هذا الذهن اى
عن نفسى ، مادمت لأسلم حتى الساعة فى نفسى بشىء سوى
الذهن ؟ .

ماذا إذن انا الذى يخيل إلى أنى أتصور بمثل هذا الوضوح
والتمييز قطعة الشمع هذه ، ألا أعرف نفسى ، لا بمزيد من الحق
واليقين فحسب ، بل بقسط أوفر من التميز والوضوح أيضا؟^(١) فإنى
إذا كنت أحكم بأن الشمعة موجودة لكونى أراها : فقد يمكن
ان ما اراه لا يكون فى الواقع شمعا ، كما يمكن الا يكون لى عينان
أبصر بهما شيئا ، ولكن ليس يمكن أن يحدث أنى حين أرى أو
أظن انى أرى (والامران عندى بمعنى واحد) لأأكون شيئا ، أنا
الذى أظن أو أفكر ، وكذلك إذا حكمت بوجود الشمعة بسبب
لمسى إياها لزم الأمر نفسه ، أى أنى موجود ، وإذا حكمت بوجودها
أخذنا بما يسوقنى إليه خيالى أو أى علة أخرى كائنة ما كانت ، فإنى
أخرج دائما بهذه النتيجة عنها .

١٧ - وما لا حظته الآن هنا عن الشمعة يجرى حكمه على كل

(١) أنظر ديكارت : « حديث مع بورمان » طبع ١ - ت (م) س

الأشياء الأخرى الواقعة في عالم الأعيان خارج نفسى وفوق ذلك اذا كان مفهوم الشمعة أو إدراكها قد بدالى أو ضح وأكثرت تميزا بعد ان صار عندى أكثر جلاء ، لا بفضل البصر او اللمس وحدهما ، بل بفضل كثير من العلل الأخرى ، فبأى قسط أو فر من البداهة والنيز والوضوح ينبغى أن أسلم بأنى أعرف نفسى الان ، مادامت جميع الدلائل التى تعيننا على أن نعرف وأن ننصور طبيعة الشمعة أو طبيعة أى جسم آخر كائنأ ما كان ، تثبت من باب أولى طبيعة نفسى إثباتأ أحسن وأقوى ١ يضاف إلى هذا أن فى النفس ذاتها أشياء أخرى كثيرة قد تعين على إيضاح طبيعتها . بحيث ان الأشياء التى تعتمد على الجسم ، كتلك التى أشرت إليها هنا ، لا تستحق أن يقام لها وزن بالقياس إليها .

١٨ - ولكن هأنذا أعود من حيث لا أشعر إلى ما كنت أريد فما دام قد تبين لى الآن أن الأجسام ذاتها لا تعرف على الحقيقة بالحواس أو بالقوة الواهمة (الخيلة) بل بالذهن وحده ، وأنها لا تعرف لكونها ترى وتلمس بل لكونها تفهم أو تدرك بالفكر فإننى أرى بوضوح أنه مامن شىء هو عندى أيسر وأوضح معرفة

من نفسى^(١). ولكن لما كان من العسير أن نتخلص بمثل هذه السرعة من رأى ألفتاه منذ أمد طويل فيجمل بى أن أقف فى هذا الموضوع وقفة قصيرة، حتى يكون فى طول تأملى ما يجعل هذه المعرفة الجديدة أعمق انطباعاً فى ذاكرتى .

(١) يقول ديكارت : « . . . أما أنا فما حسبت قط أننا محتاجون لكم نجعل جوهرأ ما ظاهراً للعيان ، إلى شىء آخر سوى أن نبين صفاته المختلفة ، بحيث أنه كلما زادت معرفتنا بصفات جوهر ما زاد كمال معرفتنا بطبيعته . وكما أننا نستطيع أن نميز فى الشمعة صفات كثيرة مختلفة كالبياض والصلابة الخ ، كذلك نعد فى النفس صفات كثيرة مختلفة كالقدرة على معرفة بياض الشمعة والقدرة على معرفة صلابتها الخ . لأن من الناس من يستطيع أن يعرف الصلابة دون أن يعرف البياض ، كمن ولد أعمى ؛ والأمر كذلك فى بقية الصفات . ومن هنا نرى فى وضوح أنه ما من شىء يعادل قوسنا من حيث قدرتنا على أن نعرف صفاتها : لأننا بمقدار ما نعرف فى الأشياء الأخرى من صفات نستطيع أن نجد منها فى النفوس التى نعرفها . ويترتب على ذلك أن طبيعة النفس تعرف أكثر مما تعرف طبيعة أى شىء آخر » .

(ديكارت : « الاعتراضات والردود » من مؤلفات ديكارت ، طبع كوزان ، ٢٠٨ ص ٢٠٨) .

التأمل الثالث

في الله وأنه موجود

تقديم

(المترجم)

هذا التأمل يبحث في الله وفي وجوده . وهذا هو الطريق الذى
سلكه ديكارت فيه :

لكن نستوئق من أن البداهة هى علامة على الحق ، لا بد أن
نكون قد أثبتنا أن الله موجود وأنه ليس مضلاً .

كل ما عرفت حتى الساعة هو أنى شىء مفكر . وسأحاول
الآن أن أوسع مجال معرفتى . أنا مستيقن أنى شىء مفكر . فما هو
شرط هذا الإستيقان ؟ وما علامة هذه المعرفة الحقة ؟ شرطها
وعلاقتها هو كونها واضحة كل الوضوح . فكل ما أعرفه بهذا
الوضوح فهو حق لأنه لو كان شىء مما هو معروف بمثل هذا
الوضوح خطأ لكانت قضية « أنا شىء مفكر » قضية غير
صحيحة .

ولكن أما شككت ورفضت أشياء كنت قد سلمت من قبل
بأنها بديهية جداً ؟ نعم ولكن ما هى هذه الأشياء ؟ النجوم

والسمااء وجميع ما أدركته بالحواس . فماذا كنت أدركه بوضوح فيها ؟ لاشىء سوى أن أفكارا عن هذه الأشياء كانت تعرض لذهنى . وأنا لا أنكر الآن أن هذه الأفكار فى نفسى ، ولكنى حين قلت أيضا إن هذه الأفكار آتية من الأشياء الخارجة قلت ذلك مجازاة للعادة لا استنادا على معرفة واضحة . فيجب على الآن أن اعتبر هذا الحكم محلا للشك .

ولكن أمارفضت أيضا قضايا تصورتها بيدة تامة . كالقضية : اثنان وثلاثة تساوى خمسة ؟ نعم ولكنى لم أستطع أن افعل هذا إلا بعد أن زعمت بأن لها واسع القدرة استطاع أن يمنحنى طبيعة تجعلنى أخطئ . حتى فيما يبدو لى أشد الأشياء جلاء .

وإذن فإذا أردت أن أوسع معرفتى فأول ما ينبغي أن أفعل هو أن أستبعد بقدر الإمكان هذا السبب من أسباب الشك ، وأن أبحث عن وجود إله ، فإن كان هنالك إله فهل فى إمكانه أن يكون مضلا .

١ — انواع مختلفة من الأفكار ؛ لماذا كان يعتقد قديماً أن

بعض هذه الأفكار أوجدها فيه علل خارجية .

ولكن لى أتبع النظام الذى رسمته لنفسى ، وهو أن أذهب

من الأفكار التي سأجدها في ذهني إلى الأفكار التي قد أجدتها فيه من بعد ، يجب ان اقسم افكارى اجناساً معينة ، وان انظر في اى هذه الاجناس يمكن ان يكون الصواب والخطأ .

افكارى على اقسام : فمنها « افكار خالصة » أى تصورات للأشياء لا غير مثل فكرة الغول والإنسان والله . ومنها ما يضيف فيه الذهن بفعله شيئاً إلى مجرد تمثل الموضوع : مثل الأهواء (إذ تضاف الرغبة إلى فكرة الموضوع) والأحكام (إذ يضاف الإثبات إلى فكرة الموضوع) .

فالافكار الخالصة لا محل فيها للخطأ او الغلط : لأننى سواء تخيلت عنزاً أو غولاً . فتخيلى للغول ليس اقل صحة من تخيلى للعنز . ولا يمكن ان يكون هناك فى الأهواء غلط كذلك ، إذ أنى وإن كنت استطع أن أرغب فى أشياء سيئة ، بل فى أشياء غير موجودة ، فما لانزاع فيه أى ارغب فيها حقاً . وإذن فتبقى الأحكام ، وهى وحدها التى قد يقع فيها الخطأ . واكبر ما يقع فيها من خطأ هو انى احكم أن الأفكار التى فى نفسى تطابق أشياء خارجية واقعية .

فمن هذه الأفكار ما هو « مفطور » فى نفسى ، كفكرة الوجود

والحقيقة : ومنها ما هو « مصنوع » قد صنعته أنا نفسي ، كفكرة الحيوان الذى نصفه إنسان ونصفه فرس ، ومنها ما هو « عارض » من الخارج ، كفكرة الشمس والحرارة .

وربما كانت هذه الأفكار كلها عارضة أو مصنوعة أو مفطورة . ولكن ما يهمنى الآن هو ان انظر فى الأفكار التى سميتها عارضة ، وان أبحث لماذا ظننت ان هذه الأفكار آتية من موضوعات خارجية تشابهها أو تلائمها . لقد اضطررتى إلى الاعتقاد بهذا سببان :

- ١ - كان يبدو لى ان هذا تعلمته من الطبيعة .
- ٢ - وان هذه الأفكار لا تعتمد على إرادتى ، لأنى حين أقرب يدى من النار مثلاً أشعر بالحرارة راضياً أو كارها .

لكن هذين السببين يبدوان لى غير كافيين : لأنى حين أقول أولاً إن هذا تعلمته من الطبيعة ، إنما يكون قصدى أن اتحدث عن « ميل » طبيعى لآعن « نور » طبيعى . ولكن من حيث الخيرو الشر أجد فى نفسى ميولا سيئة ، فلم لا يكون هناك أيضاً ميول كهذه من حيث الصواب والخطأ ؟ والسبب الثانى غير مقنع كذلك : فكما أن فى نفسى ميولا لا توافق إرادتى فكذلك هذه الأفكار يمكن

أن تكون آتية من قوة أو ملكة نفسية مغايرة لإرادتى ومجهولة عندى .

وأخيرا حتى لو سلمنا أن هذه الأفكار «حادثة» فى نفسى من علل خارجية ، فليس ذلك سبباً لأن تكون «مشابهة» لهذه العلل : فمثلا لى فى نفسى فكرتان عن الشمس ، إحداهما طبيعية اكتسبتها من الحواس ، والأخرى مأخوذة من أدلة علم الفلك ، وأكبر الظن أن أقلهما صحة هى الفكرة الأولى .

فنتج من هذا كله أنى اندفعت اندفاعا إلى الاعتقاد بوجود أشياء مختلفة عنى تبعث فى نفسى أمثالها وتطبع فيها أشباهها .

(ب) كل فكرة لابد لها من علة يكون لها من الوجود الفعلى بقدر ما يكون لتلك الفكرة من وجود «موضوعى» (ذهنى) ، وإذن ففكرة الكامل قد جاءتنى من وجود كامل .

ولكن طريقا آخر يعرض لى ، وسأنظر فى أفكارى من وجهة أخرى . إذا أخذت أفكارى على أنها « مجرد أحوال من أحوال الفكر » كانت كلها سواء ولكن إذا نظرت فيها من حيث أنها تمثل شيئا بعينه كان بينها درجات متفاوتة : لأن الأفكار التى تمثل جواهر تحتوى على قدر من الوجود الذهنى أكثر من تلك

التي تمثل صفات أو أعراضاً . والفكرة التي تمثل الجوهر اللامتناهي
تحتوى على أكثر من تلك التي تمثل الجواهر المتناهية .

متى سلمنا بهذا فيجب أن يكون في العلة قدر ما في المعلول
من الوجود وليس ذلك صحيحاً بالنسبة إلى المعلومات التي ينظر
فيها إلى الوجود الفعلى أو الوجود الخارجى فحسب ، بل أيضاً
بالنسبة إلى المعلومات التي ينظر فيها إلى الوجود الذهنى . فمثلاً
الحجر لا يمكن أن يوجد إلا بعلة تملك « على جهة الصورة » (١)
أو « على جهة الشرف » (٢) كل ما فى الحجر بالفعل . ولكن
يضاف إلى ذلك أن فكرة الحجر لا يمكن أن توجد فى نفسى إذا
لم تكن قد وضعتها علة تحتوى ، على جهة الصورة أو على جهة
الشرف ، على قدر من الوجود الخارجى يعادل ما فى هذه الفكرة
من الوجود الذهنى . صحيح أنه لا يدخل فى فكرتى عن الحجر
شئ من الوجود الفعلى للحجر . وقد يظن تبعاً لذلك أن الفكرة
لا تتطلب علة فعلية أخرى سوى الذهن ، لأنها حال من أحواله
أو فعل من أفعاله . ولكن مثل هذا الظن خطأ : لأن الذهن وحده

(١) ، (٢) أنظر تفسير هذين الاصطلاحين بهامش الفقرة ١٤ من النص .

لا يفسر لنا ان فكرة تحتوى على هذا الوجود الذهني أو ذاك وبعبارة أخرى أن الذهن هو العلة الكافية للفكرة من حيث إنها نحو من انحاء التفكير ، لا من حيث إنها تمثل هذا الشيء أو ذاك وإذن فمهما يكن من نقص هذا النحو من انحاء الوجود الذى يسمى ذهنياً ، فإنه ليس عدما محضاً ، وإنما هو شيء . ، ولذلك يتطلب علة ما .

وقد يقال أيضا إن الوجود الذى اعتبره في أفكارى لما كان وجوداً ذهنياً فحسب ، فيكفى أن يكون فى علة هذه الأفكار على جهة التصور الذهني . والجواب أن ذلك حق ، ولكن لا بد من الوقوف : لأن هذا الوجود الذهني إذا صح أن ينتقل من فكرة إلى أخرى فلا بد آخر الأمر أن يأتى من علة تملك قدر ما فيه من الوجود الفعلي . وإذن فيمكن أن يكون هناك أفكار «مستمدة» من أفكار أخرى . ولكن هناك بالضرورة أفكار «أولى» تستمد وجودها الذهني من نماذج أو أصول فعلية ، وهذه الأفكار الأولى أشبه بصور لهذه النماذج .

إذا تقرر هذا المبدأ ، وإذا كانت فى نفسى فكرة ما بحيث ان الوجود الذى هو فيها على جهة التمثيل لا يلتقى فى نفسى فعليا على

جهة الصورة أو على جهة الشرف فلا يمكن أن أكون عاتياً ؛ وبهذا أعرف أنني لست وحدى في العالم .

لدى أولاً فكرة عن نفسى بلا نزاع . ثم لدى فكرة عن الله وعن الأشياء الجسمية وعن الحيوانات وعن الملائكة وعن أشباهى من الناس .

أما أفكاري عن الملائكة وعن الحيوانات وعن غيرى من الناس فيمكن أن تكون قد تكونت بالتام مالمدى من افكار عن الأشياء الجسمية وعن الله ، على حين انه ربما لا يكون هنالك حيوانات ولا ناس ولا ملائكة

وأما أفكاري عن الأشياء الجسمية على وجه عام فإنها أما أن تتكون من أفكاري عن اللون والضوء والصوت والحرارة وما إليها ، وإما أن تتكون من أفكاري عن الإمتداد ، والشكل والوضع ، والحركة ، والجوهر ، والمدة والعدد .

والطائفة الأولى من الأفكار غامضة غموضاً أكاد معه ان لأميز إذا كانت أفكاراً صحيحة أو غير صحيحة (أى لا أدري أهى تمثل لفكرى شيئاً أم هى مجرد ألفاظ) .

ومهما يكن الأمر فليس من الضروري أن أنسبها الى فاعل
سواى، لأنها اذا لم تكن تمثل شيئاً ، كانت صادرة من العدم
أى ناشئة مما لدى من نقص ؛ واذ كانت تمثل شيئاً ، فهذا الشيء لما
كان من الضالة بحيث لا أميزه من العدم ، ففي نفسى من الوجود
ما يكفى لكى أكون انا صاحب هذه الأفكار موجوداً .

اما افكارى الأخرى عن الأشياء الجسمانية ، فيمكن أن
أكون قد اكتسبت من نفسى فكرتى عن الجوهر وعن المدة
وعن العدد ، مادامت هذه الأشياء جميعاً فى نفسى . وأما افكارى
عن الإمتداد وعن الشكل وعن الوضع وعن الحركة ، فصحيح
ان هذه الأشياء ليست فى نفسى « على جهة الصورة » (أى انى
لست من طبيعتها ، أعنى أنى لست ممتداً الخ) ولكن من حيث
انها محض احوال من احوال الجوهر ، ومن حيث انى جوهر؛
فيمكن ان تكون متضمنة فى « على جهة الشرف » (أى ان فى
وجوداً اشرف من هذه الأحوال ، وبالتالي كافياً لإحداث فكرة
عنها) واذن فلست أجد حتى الآن من افكارى ما يتطلب
بالضرورة علة مختلفة عن نفسى .

فبقى فكرتى عن الله . واقصد بكلمة « الله » جوهرأ لامتناهيا

خالداً ثابتاً قائماً بذاته واسع القدرة . وهذه الصفات قد بلغت من العلو قدراً يجعل من المستحيل أن أكون قد اكتسبت من نفسى الفكرة التى لدى عنها . ولذلك فإن هذه الفكرة لا يمكن أن يكون قد وضعها فى إلا جوهر لامتناه حقا ، واذن فالله موجود .

تأييد هذا الدليل بإبحث بعض الصعوبات :

١ — يمكن أن يقال اننى لا أتصور « اللامتناهى » تصورا إيجابيا بل أتصوره بسلب « المتناهى » والجواب أن فكرة « اللامتناهى » فكرة إيجابية جدا ، مادمت أقصد بها جوهرًا يملك جميع الكمالات . ثم ان فكرة « المتناهى » نفسها تفترض وجود فكرة « اللامتناهى » : لأنى ما كان يمكننى أن اعرف مثلا اننى متناه وان شيئا ينقصنى ، اذا لم يكن لدى فكرة عن موجود لامتناه لا ينقصه شيء . واذن فليس من الممكن أن نكون قد حصلنا على فكرة اللامتناهى عن طريق سلب المتناهى .

٢ — وكذلك لا يستطيع فائل أن يزعم ان هذه الفكرة ليست فكرة حقيقية تمثل شيئا واقعيا ، وانها بالنال يمكن أن تكون قد

جاءتني من العدم . لأن هذه الفكرة تمثل من الحقيقة أكثر مما تمثله
أية فكرة أخرى .

٣ — ثم إن هذه الفكرة واضحة ومتميزة . لأن كل ما هو حق
وكل ما هو صواب ، وكل كمال يخطر ببال منطوق ومتضمن في معنى
اللامتناهى هذا . صحيح انى لا احيط علما باللامتناهى وأجهل
أشياء كثيرة موجودة فيه ، ولكن إذا كنت اعرف من جهة أنه
متمتع بجميع الكمالات التى لدى فكرة عنها ، وإذا كنت افهم من
جهة أخرى ان اللامتناهى لا يمكن ان يحيط به تمام الإحاطة
موجودة متناه مثل ، فان لدى عنه فكرة متميزة جدا ، وإن تكن
ناقصة جدا .

٤ — وقد يعترض بأنى ربما كنت شينا أكثر مما يقع في ظنى
ربما كنت مالمكا بالقوة لجميع الكمالات التى انسبها الى الله ،
وربما كانت هذه القوة على اكتساب جميع الكمالات بالتدريج
كافية لإحداث افكار عنها .

والجواب أن ذلك غير ممكن لعدة اسباب :

أولا — لو فرضنا ان لدى بالقوة جميع الكمالات ، أى ان فى
قوة على تحصيل الكمالات بالتدريج فهذه القوة لا تقترب ابدا من

الفكرة التى لدى عن الله ، أى عن موجود كامل ليس فيه بالقوة
شئ ، بل كل ما فيه بالفعل .

ثانياً — لا يمكن الوصول إلى اللامتناهى بزيادات متعاقبة
فى حين أن كل ما هو متناه يمكن دائماً أن يتلقى زيادة جديدة ،
وإذن فافتراض موجود متناه قادر على أن يرتقى بالتدريج إلى
اللامتناهى افتراض متناقض .

ثالثاً — الوجود الذهنى لفكرة ما لا يتطلب علة بالقوة لحسب
لأن مثل هذه العلة ليست فى الحقيقة شيئاً ، وإنما يتطلب علة
بالفعل .

(ج) دليل جديد على وجود الله من وجود موجود ناقص
يملك فكرة الكامل : أريد الآن أن أبحث إذا كان فى مقدورى
أنا المالك لهذه الفكرة عن الله ، أن أكون موجوداً لو لم يكن
هناك إله : ممن استفيد حينئذ وجودى ؟ أمن نفسى أم من علة
أخرى أقل كالأل من الله .

لو كنت خالق وجودى لكنت منحت نفسى جميع الكمالات
التي تنقصنى والتي لدى فكرة عنها : لأن خلق هذه الكمالات
لتي ليست إلا أحوالاً للجوهر أسهل من خلق الجوهر نفسه .

قد يقال دفعا لهد الحجة ، أنى ربما كنت موجودا من قبل على نحو ما أنا موجود الآن ولكن هذا لا يحل الإشكال : لأنى لا أستطيع ان أبقي فى بعض الزمان الا إذا كنت مخلوقا فى كل لحظة من جديد ، فان الزمان الحاضر لا يعتمد على الزمان السابق ولهذا أحتاج بقاء الجوهر فى جميع لحظات استمراره فى الوجود الى نفس المؤثر الذى يكون ضروريا لخلق بآسره من جديد اذا لم يكن بعد موجودا : لكننى لا أملك القدرة على البقاء أو على منح نفسى الوجود فى كل لحظة اذ لو كانت لى هذه القدرة لكنت أعرفها قطعا ، لأنه مامن قدرة يمكن ان توجد فى ، باعتبارى شيئا يفكر ، الا واعرفها : واذن فلست انا خالق وجودى .

فهل استفدت الوجود من والدى او من شىء آخر اقل كالا من الله ؟ — ولكن من حيث أنه يجب ان يكون فى العلة من الوجود قدر مافى المعلول ، فهما تكن علة وجودى فيجب أن يكون لديها مثلى الكمال ، ويمكن حينئذ ان نقسال : هل هذه العلة استفادت وجودها من ذاتها أو من شىء آخر فاذا كانت استفادته من ذاتها كانت هى الله لأنها اذا استطاعت ان تمنح نفسها الوجود استطاعت أن تمنح نفسها أيضا الكمال الذى لديها فكرة عنه ، واذا كانت استفادت وجودها من شىء آخر فنسال من جديد : هل هذا الشىء الآخر

موجود بذاته أو بغيره ، حتى نصل إلى علة تكون هي الله .
فظاهر أننا لا يمكن هنا أن نذهب إلى غير نهاية ، لأننا لنناصبدد
العلة التي أوجدتني في الماضي بل بصدد العلة التي تبقيني الآن .

أعترض - قد يقال : ربما أوجدتني علل كثيرة ، ومنحتني
كل واحدة منها فكرة أحد ضروب الكمال التي أنسبها إلى الله ،
بحيث تكون هذه الكمالات موجودة في الواقع ولكن غير
مجتمعة في موجود واحد .

والجواب أن هذا غير ممكن ، لأن لدى فكرة عن وحدة
الكمالات في الله ؛ ولكن العلة التي أعطتني الفكرة عن وحدة
الكمالات هذه كان لابد أن تعطيني في الوقت نفسه الفكرة عن
هذه الكمالات (وإلا كانت فكرة عن وحدة مجردة ليست وحدة
شيء معين) .

فلم يبق بعد ذلك إلا أن ننظر على أي وجه استفدت هذه الفكرة
عن موجود يملك جميع الكمالات . لم أتلق الفكرة من الحواس :
لأنها لا تعرض لي أبداً على خلاف ما أتوقع . كأفكارى عن الأشياء
الحسية ، ولم أكونها بنفسى ، لأنى لا أستطيع أن أقطع منها

شيئا ولا أن أزيد عليها شيئا . وإذن فهذه الفكرة قد وجدت معي
منذ خلقت كفكرتي عن نفسي : إنها آية الله على صنعه .
خاتمة - فمنالك إذن إله : وهذا الإله لا يمكن أن يكون
مضلا ، لأنه كامل .

التأمل الثالث

في الله : وأنه موجود^(١)

١- الآن سأغمض عيني وأصم أذني ، وسأهطل حواسي كلها ، بل سأحو من فكري صور الأشياء الجسيمة جميعاً ، أو على الأقل سأعدها باطلة زائفة ، مادام محوها عسيراً . وسأبذل جهدي حين أدخل إلى التحدث إلى نفسي وأعكف على النظر إلى دخيلتي ، في أن تزيد على التدريب معرفتي لنفسى وعشرتي لها .

٢- أنا شيء يفكر، أى شيء يشك، ويثبت وينهى، ويعرف القليل من الأشياء ويجهل الكثير منها ، يحب ويبغض ، ويريد ولا يريد ، ويتخيل ويحس أيضاً . فمع أن هذه الأشياء التي أحسها وأتخيلها ربما لم تكن في ذاتها وبدونى شيئاً على الإطلاق - كما

(١) أضاف ديكرت « وأنه موجود » إلى العنوان الأصل : « في الله »
(أنظر : مؤلفات ديكرت طبع أ - ت ، م ٣ ص ٢٩٧) .

لاحظت فيما تقدم - فإنى واثق مع ذلك أن هذه الأحوال من التفكير إلى أسمى أحاسيس وتخيلات، من حيث إنها أحوال من التفكير لحسب، هي يقيناً قائمة ومتلاقيّة في . وأظننى قد أوردت، في هذا القدر اليسير الذى ذكرت، كل ما أعرفه حقاً أو على الأقل كل ما لاحظت إلى الآن أنى كنت أعرفه.

٣ - ولما كان مقصودى الآن أن أوسع مجال معرفتى، فستأخذ سبيل الحيلة، وسأنظر بمزيد من العناية، لأرى إذا كان لا يزال فى استطاعتى أن أكتشف فى نفسى أشياء أخرى لم أنتبه بعد إليها. أنا واثق أنى شيء يفكر، ولكن ألا أعرف أيضاً ما هو المطلوب لىكون أكون على يقين من شيء ؟

لا جرم أنه لا شيء فى هذه المعرفة الأولى، يكفل لى صحتها سوى إدراكى الواضح المتميز لما أقول، ولكن هذا الإدراك ما كان ليكفى فى الحقيقة لىكنى تطمئن نفسى على أن ما أقول حق، لواتفق أن شيئاً تصورته بمثل هذا الوضوح والتميز قد استبان زيفه وبطلانه. ولهذا يلوح لى أنى أستطيع منذ الآن أن أقرر كقاعدة عامة أن الأشياء التى أتصورها^(١) تصوراً واضحاً جداً ومتميزاً جداً هي صحيحة كلها.

(١) فى الأصل اللاتينى : أتصورها (pereipio) وفى الترجمة الفرنسية :

نتصورها (nous percevons)

٤ - على أنى كنت قد تلقيت وسلمت من قبل بأشياء كثيرة على أنها يقينية جداً و جليلة جداً ، ثم تبينت من بعد أنها مظنة للشك عارية عن اليقين . فهاهى إذن هذه الأشياء ؟ هى الأرض والسماء والنجوم وسائر الأشياء التى أدركتها عن طريق الحواس ولكن ما الذى أدركته فيها إدراكاً واضحاً و متميزاً ؟ لاشئ . حقاً أكثر من أن الأفكار والخواطر عن هذه الأشياء قد عرضت لذهى وما أنا الآن أيضاً بمنكر تلاقى هذه الأفكار فى نفسى ولكن هنالك أمراً كنت أؤكد ، ولما كنت قد ألفت التصديق به ، فقد حسبتنى أدركه إدراكاً واضحاً جداً ، فى حين أنى فى الحقيقة لم أدركه على الإطلاق ، وهو وجود أشياء خارجة عنى ، وهذه الأفكار صادرة عنها ومشابهة لها تمام المشابهة . وفى هذا كنت مخطئاً ، ولو تصادف أن كان -كمى صحيحاً ، فليس مرجع صحته إلى أى معرفة جاءت من إدراكى الحسى .

٥ - ولكن حين كنت أنظر فى أشياء بسيطة وسهلة جداً تتصل بالحساب والهندسة ، مثل أن حاصل جمع العددين اثنين وثلاثة هو العدد خمسة . وما شابه ذلك من الأمور ، أما كنت أتصورها تصوراً فيه على الأقل من الوضوح ما يجعلنى أجزم بصحتها ؟

لا جرم لى إذا كنت قد رأيت بعدئذ أن الشك فى هذه الأمور ممكن، فما كان لذلك من سبب إلا أنه قد دار بخلدى أن إلهاماً ربياً استطاع أن يخالقنى على جبلة أو فطرة تجعلنى أضل حتى فيما يبدو لى أشد الأمور جلاء. ولكن كلما ورد على فكرى هذا الخاطر الذى بدر لى من قبل عن إله ذى قدرة عظمى، وجدتنى مضطراً إلى الإقرار بأن من اليسير عليه - متى شاء - أن يدبر أمرى بحيث أضل حتى فى الأمور التى يخيّل لى أن معرفتى بها قد بلغت من البدهة شأناً عظيماً جداً. ومن جهة أخرى متى وجهت انتباهى إلى الأشياء التى أحسب أنى أتصورها تصوراً واضحاً جداً، اقتنعت بصحتها اقتناعاً يحملنى على أن أقول من تلقاء نفسى: ليضلنى من استطاع ذلك، فما هو بمستطیع أبداً أن يصيرنى لا شىء، مادمت واعياً أنى شىء، ولا أن يجعل مما يصح يوماً أن يقال عنى إننى لم أكن موجوداً قط، مادام قد صح الآن أننى موجود، أو أن يجعل حاصل جمع اثنين وثلاثة أكثر أو أقل من خمسة، أو ما شاكل ذلك من الأشياء التى أرى فى وضوح استحالة وجودها على غير ما أتصورها.

٦ - والحق أنى مادامت لأرى وجهها للظن بأن هناك إلهاماً مضلاً، بل مادمت لم أنظر بعد فى الوجوه التى ثبت وجود إله أيا

كان ، فبسبب الشك الذي لا يعتمد إلا على ذلك الظن سبب واه جدا وميتافيزيقي ، إذا جاز هذا التعبير . ولكن يلزمني ، لكي يتسنى لي أن أدراه دراه تاما ، أن أنظر في وجود إله عندما تمنح الفرصة لذلك ، فإذا وجدت أن هنالك إله فلا بد أيضا من أن أنظر هل من الممكن أن يكون مضلا : فبدون معرفة هاتين الحقيقتين ، لا أرى سبيلا إلى اليقين من شيء أبدا^(١)؛ ولكني يتيسر لي سبيل النظر في هذا ، دون إخلال بنظام التأمل الذي رسمته لنفسى - وهو أن أنتقل بالتدريج من المعاني التي أجدها أولا في ذهني إلى تلك التي قد أكتشفها فيه من بعد - أقول لا بد هنا من أن أقسم خطرات نفسى أجناسا ، وأن أنظر في أى من هذه الأجناس يقع الصواب والخطأ على جهة التحديد .

٧ - من خواطر نفسى ما يكون أشبه بصور الأشياء، وهذه وحدها يطابقها اسم «الفكرة» على التحديد؛ مثال ذلك أن أتمثل إنسانا أو غولا أو السماء أو ملكا أو الله نفسه ومنها أيضا ما يكون له صور أخرى؛ فإني مثلا حين أريد أو أخاف أو أثبت

(١) يشير ديكارت هنا إلى ما بينه في كتاب « مبادئ الفلسفة » (الباب الأول ، مادة ٦٣) من أن سند اليقين هو وجود الله وكونه صادقا غير مضل .
(أنظر : كتابنا : « ديكارت » الطبعة السادسة ، القاهرة سنة ١٩٦٩) .

أو أنفى ، إنما أنصور دائماً شيئاً هو كالحامل لفعل ذهنى ، ولسكنى
أضيف أيضاً شيئاً آخر بهذا الفعل إلى الفكرة التى لدى عن ذلك
الشيء ؛ وهذا الضرب من الخواطر بعضه يسمى إرادات أو أهواء
وبعضه الآخر يسمى أحكاماً .

٨ - أما « الأفكار » فإننا إذا اعتبرناها فى ذاتها وبقطع النظر
عن صلتها بشىء غيرها ، لم يصح لنا أن نقول على جهة التدقيق إنها
زائفة : فسواء تصورت عزاء أو غولاً ، فليس تصورى لأحدهما
بأقل صدقاً من تصورى للآخر (١)

ولا خوف كذلك من تطرق الخطأ إلى الإرادة أو الأهواء :
لأننى ربما اشتيمت أشياء رديئة ، بل ربما اشتيمت أشياء لم توجد
قط لكن اشتيمائى إياها أمر صحيح لا خطأ فيه .

ولإذن فلم يبق إلا الأحكام وحدها ، ولا بد من أن أكون على
حذر شديد من الخطأ فيها ، ولكن أهم ضروب الخطأ الذى يقع
فى الأحكام وأكثرها شيوعاً إنما مصدره أننى أحكم بأن الأفكار
التى فى ذهنى مشابهة ومطابقة للأشياء التى هى خارج ذهنى فلا ريب

(١) أى مع أن العنز حيوان له وجود عيانى ، والقول من نسج الخيال ولا وجود
له فى الخارج .

أنى إذا اعتبرت الأفكار أحوالا من أحوال فاعلمى ، دون أن
أحاول ربطها بشيء خارجي ؛ كادت تلفظ القرص الذى نرى نحن
فيها للخطأ .

٩- هذه الأفكار يبدو بعضها مفطوراً في^(١) ، وبعضها شريفاً
عنى ومستمد من الخارج^(٢) . والبعض الآخر وليست مستمد
واختراعى^(٣) . فمن حيث أن لى قوة على تصور ما ليس شئ

(١) يرى ديكارت أن « الأفكار الفطرية » (idées innées) - هي
أحوال ذهنية موجودة في النفس قبل أى تجربه ، ووجودها يكون « بالقوة » ،
فإذا عرّضت مناسبة من مناسبات التجربة خرجت إلى الفعل والوعى أو الوجدان .
ومعنى كونها مفطورة أنها غريزية في النفس وليست مستفادة من الحواس ، ومرجعها
إلى ما فينا من قوة على الفكر . وتمتاز الأفكار الفطرية بوضوحها وبساطتها
وشدها ، كفكرة الله والنفس والامتداد والزمان وغير ذلك . وأهم حجة يستند
ديكارت إليها في القول بأن بعض أحكامنا فطرية في النفس ومنقمة على التجربة
هي استعالة حصولها من الحركات الجسمانية « الفردية » التي لو كان لها تأثير لما
أحدثت إلا أحوالاً فردية ، في حين أن هذه الأحكام شاملة « كلية » .

(٢) هي الأفكار « العارضة » أو « الحادثة » (idées adventices)
أى التي يبدو لنا أنها مستمدة من الخارج : كفكرة اللون والصوت والحرارة
والرائحة والطعم ؛ وهى أفكار غامضة مبهمه .

(٣) الأفكار « المصطنعة أو المخترعة » (idées factices) هي الأفكار
التي نتركبها من الأفكار العارضة ، كصورة حيوان نصفه فرس ونصفه إنسان
وما شابه ذلك .

العموم « شيئا » أو « حقيقة » أو « فكريا » يبدو لي أني لم أستمد هذه القوة إلا من جبلتي وفطرتي الخاصة . ولكنني إذا سمعت الآن ضجة أو رأيت الشمس ، أو أحسست الحرارة ، درجت على ما ألفت من الحكم بأن هذه الأحاسيس إنما تجيء من أشياء معينة موجودة في الخارج ، ويبدو لي أخيرا أن عرائس البحر الفاتنات ^(١) والخيل ذوات الأجنحة الطائفة ، وسائر ماشاكلها من تليفقات الخيال ، إنما هي من صنع نفسي واختراعها . ولكن قد أستطيع أيضا أن أقنع نفسي بأن هذه الأفكار جميعا من جنس تلك التي أسميها غريبة عنى وآتية من الخارج ، أو أنها جميعا مفطورة في ، أو أنها جميعا من صنعى . فالواقع أني لم أهتد بعد بوضوح إلى حقيقة مصدرها .

(١) « عرائس البحر » — باليونانية « سيرينيس » — بنات يعشن في البحر ، كانت لهن قدرة على أن يسبحن بأعانيهن الشجبة جميع من يسمعن . ونقول الأساطير اليونانية إن « أوليس » لما اقترب مركبة من الجزيرة التي وقفت عليها عرائس البحر ، بادربس آذان أصحابه بالشمع ، وربط نفسه بسارى المركب ، ولبث على ذلك حتى ابتعد عن الشاطئ خوفا على نفسه وعلى سحبه من الفتنة لو سمعوا أغاني السيرينيس .

وأهم ما ينبغي أن أصنع في هذا المقام أن أنظر في الأفكار التي تبدو لي آتية من موضوعات خارجة عني ، لأعرف أي الأسباب تحملني على الاعتقاد بأنها شبيهة بتلك الموضوعات .

١٠ - أول هذه الأسباب أنه يبدو لي أن هذا الأمر قد استفدته من الطبيعة . وثانيها أنني أجد في نفسي أن هذه الأفكار لا تعتمد على إرادتي : لأنها كثيراً ما تخطر لي على الرغم مني ، فأنا الآن مثلاً أشعر بالحرارة ، سواء أردت أو لم أرد ، ولهذا أقنع نفسي بأن هذا الشعور بالحرارة أو هذه الفكرة عن الحرارة إنما حدثت في نفسي من شيء مغاير لي ، أي بواسطة حرارة النار التي أجلس على مقربة منها . ولست رى أقرب إلى المعقول من أن أحكم بأن هذا الشيء الغريب عني ، دون سواء ، يطبع شبيهه في .

١١ - ولا بد لي الآن أن أرى هل في هذه الأسباب الكفاية من القوة والإقناع . إلى حين أقول إن هذا الأمر قد استفدته من الطبيعة إنما أقصد بكلمة « الطبيعة » هذه ميلاً يحملني على تصديقه ، ولا أقصد « نوراً فطرياً » يدلني على أن هذا حق . وهذان أسلوبان من الكلام مختلفان اختلافاً شديداً : لأنني لا قبل لي مطلقاً بأن أتشكك في شيء مما يرشدني النور الفطري إلى أنه حق ، كما أرشدني من قبل إلى أنني أستطيع أن أستخلص وجودي من شكّي : ذلك

أنتى ليس لى من ملكة أو قوة سواه ، تجعلنى أميز الصواب من الخطأ ، وتنبئنى بأن ما يرشدنى ذلك النور إلى أنه صواب ليس فى الحقيقة كذلك ، وتكون عندى فى مثل منزلته من نقى أما الميول التى يخيل لى أيضاً أنها فطرية عندى ، فكثيراً ما لاحظت حين كان لا بدلى من الاختيار بين الفضائل والذائل ، أنها كثيراً ما كانت تدفعنى إلى جانب الشر^(١) ، ولهذا لا أرى داعياً إلى إتباعها فى أمر الصواب والخطأ .

أما السبب الآخر ، وهو أن هذه الأفكار مستمدة من الخارج مادمت غير معتمدة على إرادتى ، فلا أراه أكثر إقناعاً ؛ فكما أن هذه الميول التى تحدث عنها منذ هنيهة موجودة فىّ ، دون أن تكون دائماً موافقة لإرادتى ، كذلك قد يكون فىّ ملكة ما أو قوة غير معروفة لدى بعد ، تستطيع أن تحدث هذه الأفكار دون معرفة من الأشياء الخارجية . والحق أنه قد لاح لى دائماً حتى الآن أن هذه الأفكار تتكون فى نفسى أثناء النوم بقوة من هذا القبيل

(١) يحسن أن أنه هنا مرة أخرى إلى أن هذه الترجمة العربية مطابقة للأصل اللاتينى المعتمد ، أما الترجمة الفرنسية التى يحتج بها بعض الأدعياء ففهي تحريف ظاهر والتواء بين .

وبدون معونة من الماوضعات الخادجة .

وأقول أخيراً إنى وإن كنت مسلماً بأن الأفكار حادثة من تلك
الماوضعات لا أجد ما يستلزم أن تكون مشابهة لهما حتماً ، بل على
العكس قد لاحظت فى أحوال كثيرة أن هناك فرقاً كبيراً بين
الموضوع وفكرته : فمثلاً أجد فى نفسى فكرتين عن الشمس
متباينتين كل التباين ، أحدهما مصدرها الخواص ، ويجب أن
تندرج تحت جنس الأفكار التى قلت أنها آتية من الخارج ،
وهذه الفكرة تظهر لى الشمس فى غايه الصغر ، وأخرى مستمدة
من أدلة علم الفلك ، أى من بعض معان مفضولة فى نفسى أو من
صنعى أنا على وجه ما ، وبها تظهر لى الشمس أكبر من الأرض
أضعافاً كثيرة ومن المحقق أن هاتين الفكرتين عن الشمس
لا يمكن أن تكونا معاً مشابهتين للشمس عينها ، والعقل يدلنى
على أن الفكرة المستمدة من ظاهرها مباشرة هى أبداً ما تكون
عن مشابهتها .

١٢ - هذا كله يجعلنى اعتقد أن سبيلى حتى هذه الساعة لم يكن
سبيل حكم يقينى صدر بعد تأمل . بل كان اندفاعاً اعمى واءوج ،
جعلنى اعتقد بوجود أشياء خارجة عنى ومغايرة لوجودى ، تستعين

بحواسى او بأى وسيلة اخرى ، لتبعث فى افكارها وصورها ،
وتطبع فى نفسى اشباهها ونظائرها .

١٣ - ولكن يعرض لى طريق آخر للبحث فيما إذا كان بعض
الاشياء التى توجد لها افكار فى نفسى له وجود فى الخارج . إذا
اخذت هذه الافكار من حيث انها انحاء من انحاء التفكير فحسب ،
فإنى لا أرى بينها فرقا ولا تباينا ، وإنما تبدل لى كلها صادرة عنى
على نمط واحد . ولكن إذا اعتبرتها صوراً للأشياء بعضها يمثل
شيئاً وبعضها يمثل شيئاً آخر ، فبديهي انها تكون متباينة جداً ،
ولا ريب ان الافكار التى تمثل لى جواهر تشتمل على شيء
اكثر وتحوى فى ذاتها - - إذا صح هذا القول - وجوداً
موضوعياً^(١) أكثر (اى انها تشارك التمثيل فى راتب أعلى
للوجود او الكمال) من تلك التى تمثل لى احوالاً او اعراضاً
فحسب . ثم ان الفكرة التى بها تصور الها ، له العزة والمملك ، ازلياً
لا متناهياً ، منزهة عن التغير ، عالماً بكل شيء ، قادر أعلى كل شيء ،
خالقاً لجميع الاشياء الخارجة عن ذاته ، اقول ان هذه الفكرة على

(١) « الوجود الموضوعى » (*réalité objective*) فى اصطلاح ديكارت
هو مانسبه اليوم « الوجود الذهني » ، أى الشيء من جهة أنه متصور فى الذهن

التحقيق تملك في ذاتها وجودا موضوعيا اكبر، بما تملك الأفكار التي تمثل لي الجواهر المتناهية .

١٤ - لقد بان لنا الآن بالنور الفطري أنه ينبغي أن يكون في العلة الفاعلة التامة من الوجود قدر ما في معلولها على أقل تقدير : إذ من أين يستمد المعلول وجوده إذا لم يستمد من علته؟ وكيف يتيسر لملك العلة ان تمده به إن لم تكن تملكه هي في ذاتها؟ وينتج عن هذا أمور : ان العدم لا يمكن أن يحدث شيئا . وأيضاً ان ماهو أكمل ، اى ما يحوى في ذاته على قدر اكبر من الوجود، لا يمكن أن يكون تابعا ولا معتمدا على ماهو اقل منه كمالا . وهذا حق وبديهي ، لا بالقياس إلى المعلولات التي لها ذلك الوجود الذي يسميه الفلاسفة « فعليا » (١) او « صوريا » لمحب ، بل انه كذلك بالقياس إلى الأفكار التي يكون النظر فيها مقصوراً على الوجود الذي يسمونه « موضوعياً » .

(١) « الوجود الفعلي » (réalité actuelle) هو الواقع بالمعنى الدقيق ، يعنى الوجود خارج الذهن أو « الوجود في الأعيان » كما يقول المتكلمون المسلمون ، وهو ما يطلق عليه اليوم اسم « الوجود الموضوعي » .

فمثلا الحجر الذى لم يوجد بعد لا يمكن أن يبدأ الآن فى الوجود إذا لم يكن أحدثه شيء يملك فى ذاته ، اما على جهة الصورة أو على جهة الشرف ، كل ما يدخل فى تركيب الحجر (أى انه يندغم ان يملك عين الأشياء الموجودة فى الحجر أو أشياء أخرى ارفع منها)^(١)

(١) يفرق ديكارت بين الوجود « الموضوعى » (objective) والوجود « الصورى » (formelle) والوجود « الأشرف » (éminente) :

فالوجود الموضوعى عنده هو الوجود كموضوع للفكر وفى الفكر ، وبعبارة أخرى هو الوجود الذى ، وهو كما ترى عاقل لما نفهمه اليوم من لفظ « الموضوعى » (objectif) و ذلك بقول ديكارت : « أفصداً بالوجود الموضوعى لفكرة ما ، كيان الشيء » أو وجوده ممثلاً بهذه الفكرة ، من حيث أن هذا الوجود فى الفكرة ... ذلك لأن كل ما نتصوره ، وجوداً فى موضوعات الأفكار ، كل ذلك هو فى الأفكار نفسها على جهة الموضوع أو من طريق التمثيل » (ديكارت : « الاعتراضات وازدود » ص ٤٤٦)

أما الوجود الصورى أو وجود الشيء « على جهة الصورة » (formellement) فهو وجوده فى ذاته ، خارج كل فكرة : ولذلك يصح ديكارت أن يقول إن المكان موجود « على جهة الصورة » فى الأجسام ، لأن المكان هو الصفة الجوهرية للمادة ، ولكنه موجود « على جهة الموضوع » فى فكر عالم الهندسة . أما وجود الشيء « على جهة الشرف » (éminemment) فهو عبارة عن امتلاكه كل الواقع أو كل المكان الذى الوجود الصورى وزيادة عليه . وبهذا المعنى يقال إن العالم موجود فى الله « على جهة الشرف » ، لأن كل ما فوق العالم من وجود يصدر عن الله ، ولكن العالم ليس فى الله على جهة الصورة ، لأن العالم أقس والله كامل . ربما يلى نص تعريف ديكارت : « يقال على الأشياء إنها =

والحرارة أيضاً لا يمكن أن تتولد في شيء كان خالياً منها من قبل إلا بعلة تكون من طراز (من رتبة أو من جنس) هو على الأقل معادل للحرارة في السكّال ، وقس على ذلك سائر الأشياء الأخرى (١) .

ولكن يضاف إلى هذا أن فكرة الحرارة أو فكرة الحجر لا يمكن أن تكون في نفسى إذا لم تكن قد وضعتها فيها علة ما تحوى في ذاتها قدراً من الوجود يعادل على الأقل ما أتصوره منه في الحرارة أو الحجر ، فمع أن تلك العلة لا تنقل إلى فكرتى شيئاً من وجودها الفعلى أو الصورى ، فلا ينبغي أن نتوهم من أجل هذا أن وجود تلك العلة أقل بالضرورة ، بل يجب أن نذكر أن كل فكرة لما كانت عملاً من أعمال الذهن ، فطبيعتها

موجودة على جهة الصورة في موضوعات الأفكار حين تكون في تلك الموضوعات من حيث الصورة والطبيعة . ويقال عليها لأنها موجودة فيها على جهة الشرف ، حين لا تكون موجودة فيها حقيقة ، بل تكون أشياء أعلى وأكثر تفوقاً وامتناعاً (« الاعتراضات والردود » ضمن « مؤلفات ديكارت » طبع كوزان ، م ١ ص ٤٤٨ .

(١) هذا تدليل على ضرورة العلة لكل حادث ، وفيما يلي تدليل على هذه الضرورة بالنسبة لفكرة ما يمكن حدوثه في المستقبل : لابد من علة تفسر الفكرة نفسها .

لا تتطلب من ذاتها أى وجود صورى سوى الوجود الذى تنلقاه وتستفيد من الفكر أو من الذهن^(١)، فاهى إلا حال من أحواله، أى نمط أو نحو من أنحاء التفكير . ولكن لى تحتوى فكرة على وجود موضوعى معين دون غيره،^(٢) لا بد بلا ريب أن تكتسبه من علة يلتقى فيها على الأقل قدر من الوجود الصورى يعدل ماتحتوى عليه تلك الفكرة من الوجود الموضوعى لأننا إذا افترضنا أن شيئاً يوجد فى فكرة دون أن يوجد فى علها، وجب حينئذ أن تكون قد استفادته من العدم . ولكن مهما يكن من نقص فى هذا النمط من الوجود الذى به يكون للشيء على جهة الموضوع (أو بالمثل) فى الفهم بواسطة فكرته، فمن المحقق أننا لا نستطيع مع ذلك أن نقول إن ذلك النمط من الوجود ليس شيئاً، ولا نستطيع من باب أولى أن نقول إن تلك الفكرة مستمدة من العدم .

(١) أى من حيث إن الفكرة فعل ذهنى، فالذهن كات لتفسيرها ولا حاجة إلى تدخل الموضوع الذى تمثله الفكرة لى

(٢) أى من حيث إنها تمثل هذا الموضوع دون سواء . وإذن فلا بد أن موضوعاً ما يفسر هذا التمييز، والما كان هذا الموضوع موجوداً على جهة الصورة فيكون المطلوب أن يفسر فى التمييز وجوداً موضوعياً فقط .

١٥- ولا ينبغي كذلك أن نتوهم أنه ما دام الوجود الذي أحاطه في أفكارى وجودا موضوعيا فحسب ، فليس من الضروري أن يكون هذا الوجود نفسه على جهة الصورة أو الفعل في علل هذه الأفكار ، بل يكفي أن يوجد أيضا على جهة الموضوع في تلك العلل ، فكما أن هذا النمط من الوجود على جهة الموضوع يخص الأفكار من حيث طبيعتها الذاتية، كذلك نمط الوجود الصوري يخص علل تلك الأفكار (أى عللها الأولى والرئيسية على الأقل) من حيث طبيعتها الذاتية (١) .

ومع أن من الممكن أن فكرة قد تولد فكرة أخرى ، فإن ذلك لا يمكن أن يمتد إلى غير نهاية ، بل لا بد آخر الأمر أن نصل إلى فكرة أولى تكون علتها أشبه بنموذج أو بأصل يتضمن على جهة الصورة أو في الواقع كل الوجود أو الكمال الموجود فقط على جهة الموضوع (أو بالتأمل) في تلك الأفكار . فالنور الفطري يرشدني إلى أن أعرف معرفة بديهية أن الأفكار في نفسى أشبه بلوحات أو صور ، يمكن أن تقصر عن محاكاة كمال

(١) الأفكار — وهي موضوعية بماهيتها — تتطلب في موضوعاتها التي هي موجودات ، وجود ما تمثله هذه الأفكار .

الأشياء التي أخذت عنها . ولكن لا يمكن أبدا أن تحوى شيئا أعظم وأكمل منها .

١٦- وكلما أمعنت النظر وأطلت الفكر في هذه الأمور تجلت لي صحتها بمزيد من الوضوح والتميز . ولكن ماذا أستخلص آخر الأمر من هذا كله ؟ استخلص الأمور التالية :

أنه إذا بلغ الوجود أو الكمال الموضوعى لفكرة من أفسارى درجة تجعلنى أعرف في وضوح أن هذا الوجود أو الكمال ليس في على جهة الصورة أو على جهة الشرف ، وبالتالي أننى لا أستطيع أنا نفسى أن أكون علته . لزم عن ذلك ضرورة ألا أكون أنا وحدى في العالم ، بل أن يكون هنالك موجود آخر هو علة هذه الفكر . أما إذا لم توجد في نفسى فكرة كهذه ، حينئذ لم يكن لدى أى دليل كاف لإقناعى بوجود شيء آخر سواى ، فإنى قد عنيت بالبحث عن هذه الأدلة كلها فما استطعت حتى هذه الساعة أن أهتدى إلى دليل آخر .

١٧ - ولكن من أفسارى - إلى جانب تلك التى تمثلنى لنفسى وليس يمكن أن يكون فيها هنا أدنى صعوبة - فكرة تمثل لي

إلهاً^(١)، وأفكاراً أخرى تمثل الأشياء الجسمية والجماد، وأخرى عن الملائكة، وأخرى عن الحيوانات، وأخرى تمثل لى أناساً من أشباهى .

أما أفكارى التى تمثل أناساً غيرى أو حيوانات أو ملائكة فإنى أتصور بسهولة أنها يمكن أن تتكون من المزج بين الأفكار الأخرى التى تكون لدى عن نفسى وعن الأشياء الجسمية وعن الله ، حتى ولو لم يكن سوى فى العالم من أناس ولاحيوانات ولا ملائكة .

١٨ - وأما الأفكار عن الأشياء الجسمية فلست أتبين فيها شيئاً بلغ من عظمته وتفوقه بحيث لاأبدو أناقادراً على أن أحده لانى لو أوغلت فى نظرها والفحص عنها على نحو ما لخصت أمس عن فكرة الشمع ، لوجدت أنه لا يوجد فيها إلا قدر قليل جداً أتصوره فى وضوح وتميز ، أعنى العظم أو الإمتداد من حيث الطول أو العرض أو العمق، والشكل الناتج من نهايه هذا الأمتداد، والوضع الذى تأخذه الأجسام بعضها من بعض على اختلاف أشكالها، والحركة أو تغير هذا الوضع ، ويمكن أن يضاف إليها الجوهر

(١) هنا يبسط ديكارت الأدلة على وجود الله التى أوردها فى « المقالة فى المنهج » . الدليل الأول : استغلاس وجوده من الفكرة التى تتكون لنا عنه .

والمدة والعدد . أما الأشياء الأخرى ، كالصور والألوان والأصوات والروائح والطعوم والحرارة والبرودة والصفات الأخرى التى تقع تحت اللمس ، فتكون فى فكرى على جانب كبير من الغموض والإبهام ، بحيث أنى لأدرى إذا كانت صحيحة أو زائفة ، أى أنى أجعل هل الأفكار التى أتصورها عن هذه الصفات تمثل لى أشياء موجودة فى الواقع ، أو أنها تمثل لى أموراً وهمية ليس لها فى الواقع وجود . فع أنى قد لاحظت فيما تقدم أن الأحكام وحدها هى التى يمكن أن يقع فيها الزيف الصورى أو الخطأ بمعناه الدقيق ^(١) ؛ إلا أنه يمكن أن يقع فى الأفكار ضرب من الخطأ المادى ، وذلك حين تمثل ما ليس بشىء كأنه شىء .

فمثلاً الأفكار التى لدى عن البرودة والحرارة قد بلغ من بعدها عن الوضوح والتميز أننى لا أستطيع بواسطتها أن أقول هل البرودة لأنها هى حرمان من الحرارة أو الحرارة هى حرمان من البرودة ، وهل هما صفتان واقعتان أو هما غير ذلك . ولما كانت الأفكار

(١) هكذا فى الأصل اللاتينى ، ولكن فى الترجمة الفرنسية التواء ، فمن عبارتها ، *la vraie fonnelle et fausseté* وترجمتها الحرفية : « الزيف الصحيح والصورى » .

شبيهة بصور (أو نسخ للأشياء) ، فليس يمكن أن توجد فكرة إلا وهي تبدو لنا ممثلة لشيء ما . وإذا صح أن نقول إن البرودة ليست شيئاً سوى انعدام الحرارة كانت تسميتنا للفكرة التي تمثلها لي كأنها شيء واقعي وإيجابي بالفكرة «الزائفة» تسمية غير مجانبية للصواب ؛ وذلك شأن الأفكار الأخرى . ولكن الحق أن نقول إنه ليس من الضروري أن أنسب إليها مبدءاً سواي ، لأنها إذا كانت خاطئة، أي تمثل أشياء لا وجود لها، فالنور الفطري يرشدني إلى أنها صادرة من العدم، أي أنها ليست في إلا لأن طبيعته ينقصها شيء ولأنها ليست تامة الكمال ، وإذا كانت صحيحة ، فما دامت تعرض على قليلا جداً من الوجود بحيث لا أستطيع أن أميز بين الشيء الممثل واللاوجود ، فلست أرى لم لا أكون أنا مبدءها .

١٩ - أما الأفكار الواضحة المتميزة التي لدى عن الأشياء الجسمية ، فمنها ما يبدو لي أنني استطعت أن أستمدده من الفكرة التي لدى عن نفسي ، كالأفكار التي لدى عن الجوهر والمدة والعدد وماشابهها ، لأنني حين أفكر أن الحجر جوهر أو شيء قادر من ذاته على الوجود ، وأنني أنا أيضاً جوهر ، فعني أنني أتصور جيداً أنني شيء مفكر لا أمتد وأن الحجر شيء ممتد لا مفكر ، وأنه لذلك يوجد فرق كبير بين التصورين إلا أنها يبدو أن متفقين في أن

كليهما يمثل جوهرآ، وكذلك حين أفكر أنى موجود الآن، وحين أتذكر أيضاً أنى كنت موجوداً فيما مضى، وأنه تسنح لى خواطر^(١) كثيرة مختلفة أتبين عددها، عندئذ أكتسب من ذاتى فكريتين عن المدة والعدد، وأستطيع فيما بعد أن أنقلهما إلى كل ما أريد من أشياء. أما الصفات الأخرى التى منها تتألف الأفكار عن الأشياء الجسمية - أعنى الامتداد والشكل والوضع والحركة - فالحقيقة أنها ليست فى على جهة الصورة مادمت لست إلا شيئاً يفكر، ولكن بما أنها ليست إلا أحوالاً من أحوال الجوهر، وبما أنى نفسى جوهر فيبدو أنها يمكن أن تكون منطوية فى على جهة الشرف.

٢٠ - وإذن فلا يبقى إلا فكرة الله وحدها، وينبغى أن ننظر هل فيها شيء لم يمكن صدوره عنى أنا نفسى.

أقصّد بلفظ الله جوهرًا لامتناهياً، أزلياً، منزهًا عن التغير، قائماً بذاته، محيطاً بكل شيء، قادراً على كل شيء، قد خلقنى أنا وجميع الأشياء الموجودة إن صح أن هنالك أشياء موجودة وهذه الصفات الحسنى قد بلغت من

(١) جمع «خاطر» أى هاجس أو سانح، وهو فى الأصل اللاتينى،

(Cogitationes) وفى الترجمة الفرنسية (persées).

الجلال والشرف حدا يجعلني كلما أمعنت النظر فيها ؛ قل ميلي إلى الاعتقاد بأن الفكرة التي لدى عنها يمكن أن أكون أنا وحدي مصدرها . فلا بد إذن أن نستخلص من كل ماقلته من قبل أن الله موجود ؛ لأنه وإن كانت فكرة الجوهر موجودة في نفسى من حيث أنى جوهر ، إلا أن فكرة جوهر لامتناه ما كانت لتوجد لدى أنا الموجود المتناهي إذا لم يكن قد أودعها في نفسى جوهر — لامتناه حقاً .

٢١ — ولا ينبغي أن أتوهم أنى لا أتصور اللامتناهى بفكرة حقيقية بل بمجرد السلب لما هو متناه (١) ، على نحو ما أفهم السكون والظلمة بسلب الحركة والضوء : ذلك أنى على العكس أرى بجلاء أن فى الجوهر اللامتناهى من الوجود الواقعى أكثر مما فى الجوهر المتناهى ، وبناء على ذلك أجد على نحو ما أن فكرة اللامتناهى سابقة لدى على فكرة المتناهى . أى أن إدراك الله سابق على إدراك نفسى ؛ إذ أنى لى أن أعرف أنى أشك وأرغب ، أى أن شيئاً ينقصنى ، وأننى لست كاملاً تمام الكمال ، إذا لم يكن لدى أى فكرة عن وجوداً كمال من وجودى ، عرفت بالقياس إليه ما فى طبيعتى من عيوب ؟

(١) كما يزعم أنصار الفلسفة التجريبية الذين يقولون إن هذه الفكرة مستمدة من أشياء متناهية وإنما زالت عنها حدودها .

٢٢ - ولا يصح أن يقال إن هذه الفكرة عن الله قد تكون زائفة زيفاً مادياً، وإنى أستطيع تبعاً لذلك أن أستمدّها من العدم أى أنها يمكن أن تكون فى لأن فى عينا كما قلت فيما سبق عن فكرتى الحرارة والبرودة وما شابههما، بل العكس هو الصحيح: فمن حيث إن هذه الفكرة واضحة جداً ومتميزة جداً وتتضمن فى ذاتها من الوجود الموضوعى أكثر من أى فكرة أخرى ، فليس يوجد أصدق أو أحق منها ولا أقل منها تعرضاً لشبهة الزيف والبطلان .

٢٣ - أقول إن هذه الفكرة عن موجود مطلق السكّال لامتناه
فكرة صحيحة جداً: فإننا وإن أمكننا أن نتخيل أن مثل هذا الموجود غير موجود فليس يمكن أن نتخيل أن فكرته لا تمثل شئنا حقيقياً ، كما قلت عن فكرة البرودة. ثم هى فكرة واضحة جداً ومتميزة جداً: إذ أن كل ما أتصوره بوضوح وتميز عما هو حقيقى وصحيح ويتضمن فى ذاته كمالاً، إنما يدخل بنهاية فى هذه الفكرة ولا جرم أن هذا حق: حتى مع افتراض أنى لا أحيط باللامتناهى، وإن فكرة الله تنطوى على كثرة لا تخصى من الأفكار لا أستطيع أن أحيط بها. بل قد لا يتيسر لى بلوغها بالفكر أبداً: فإن من شأن اللامتناهى أن يعجز المتناهى عن الإحاطة به ويكفى

أن أفهم ذلك جيدا ، وأن أحكم بأن جميع الأشياء التي أتصورها بوضوح وأعرف أن فيها شيئا من الكمال ، وربما أيضا صفات أخرى كثيرة أجهلها ، هي في الله على جهة الصورة أو على جهة الشرف - يكفي هذا لكي تكون الفكرة التي لدى عن الله أصح ما بذهني من أفكار وأكثرها وضوحا وتميزا^(١).

٢٤ - ولكن ربما كنت أنا شيئا أكثر مما يخيل لي ، وربما كانت كل صفات الكمال التي أنسبها إلى ذات الله موجودة في بالقوة على وجه ما ، وإن لم تتحقق بعد ولم تخرج إلى حيز الفعل. فالحق أني تبينت من قبل أن معرفتي تتدرج في الزيادة والتكامل ، ولست أرى شيئا يحول دون ازديادها على التدرج إلى غير نهاية ، ولا سببا يمنع ، متى بلغت هذا القدر من الزيادة والتكامل ، أن أكتسب بواسطتها جميع الكمالات الأخرى التي لذات الله ، ولست أرى أخيرا لم تكون قدرتي على اكتساب هذه الكمالات - إذا كانت هذه القدرة موجودة في حقا - غير كافية لاستحداث أفكار عنها (أي عن هذه الكمالات). غير أني متى دقت النظر في الأمر

(١) أنظر : « مؤلفات ديكارت » ، « اعتراضات وردود » ، طبع

كوزان ١٢ ص ٢٨٦ .

تبينت أن ذلك لا يمكن أن يكون لأسباب عدة : أولا لأنه وإن صح أن معرفتى ترقى كل يوم فى مراتب السكالم ، وأن فى طبيعتى أشياء كثيرة بالقوة ولم تتحقق فيها بعد بالفعل ، فجميع هذه الميزات لا تمت بسبب ولا تقترب إطلاقا من الفكرة التى لدى عن الله ، الذى ليس شىء فيه بالقوة لحسب بل كل شىء فيه بالفعل ، بل أليس مما يدل على نقص معرفتى دلالة يقينية جدا ولا يتطرق إليها الخطأ أنها تنمو وتزداد بالتدريج ؟ أضف إلى هذا أنه مهما يكن من ازدياد معرفتى فإنى لأنفك عن الاعتقاد بأنها لا يمكن أن تكون لامتناهية بالفعل لأنها لن تبلغ قط درجة عالية من السكالم تحول دون اكتساب المزيد من النمو ، ولكنى أتصور الله لامتناهيا بالفعل ، بحيث يمتنع إضافة شىء إلى كماله المطلق . وأخيرا أدرك جيدا أن الوجود الموضوعى (١) لفكرة ما لا يمكن أن يحدث عن كائن هو موجود بالقوة لحسب - فهذا على التحقيق ليس بشىء - بل عن موجود صورى أو فعلى (٢).

٢٥ - ومن المحقق أنى لا أرى فى كل ماقلته الآن شيئا ليس

(١) أى الوجود ذهنى كما فسرهنا فى تقديمنا ١٤٤ - ١٤٥ .

(٢) سبق بيانه فى ١٤٤ - ١٤٥ .

من الميسور جداً على من يريدون أن يمعنوا النظر فيه أن يعرفوه بالنور الفطري. ولكنني متى أرخيت عنان انتباهي ووجدت ذهني وكأنما ألقى عليه صور الأشياء الحسية غشاوة ، عندئذ لم يسهل علي تذكر السبب الذي يقتضي أن تكون الفكرة التي لدى عن وجود أكمل من وجودي قد وضعها في موجود هو أكمل مني في الواقع . لذلك أريد هنا أن أتجاوز عن هذا الأمر لأنظر هل في استطاعتي ، أنا المالك لهذه الفكرة عن الله ، أن أكون موجوداً إذا لم يكن هنالك إله (١).

٢٦ - وإني أتساءل إذن ممن استفدت وجودي ؟ قد أكون استفدته من نفسي أو من أبوي أو من عال أخرى أقل من الله كمالاً فليس يمكن أن تنصور شيئاً أكمل منه بل ولا كفؤاً له .

لكنني لو كنت مستقلاً عن كل شيء سواي ، وكنت أنا نفسي خالق وجودي ، لما كنت أشك في شيء أو أشتبه شيئاً ، ولما كنت بالإجمال مفتقراً إلى أي كمال ، لأنني كنت أمنح نفسي كل كمال يحظر بيالي ، وأكون حينئذ إلهاً .

(١) هذا هو الدليل الثاني من نقصي وإن تكن فكرة الله موجودة

في نفسي .

ولا ينبغي أن يقع في وهمي أن الأشياء التي تنقصني ربما تكون أصعب منالاً مما أنا مالك الآن، بل على العكس، من البين جداً أن خروجي من العدم، أنا الشيء أو الجوهر المفكر، كان أصعب تحقّقاً من اكتسابي علوماً ومعارف عن أمور كثيرة أجهلها، وما هي إلا أعراض لذلك الجوهر المفكر، ولا ريب أني لو كنت منحت نفسي هذا المزيد من الكمال الذي أتحدث عنه الآن — أي لو كنت أنا نفسي خالق وجودي — لما كنت على الأقل أضن على نفسي بشيء من الأشياء التي هي أيسر منالاً (ككثير من فروع المعرفة التي أجد طبيعتي محرومة منها، بل لما كنت أضن على نفسي بصفة من الصفات المنطوية في الفكرة التي تقوم في ذهني عن الله، لأنه ليس منها ما يبدو لي أصعب خلقاً أو اكتساباً^(١)؛ ولو أن صفة منها كانت أصعب اكتساباً لكانت بلاريب تبدولي كذلك «على فرض أني أنا نفسي كنت مصدر الأشياء الأخرى التي أملكها» لأنني حينئذ كنت أتبين في هذا ما يحد من قدرتي.

٢٧ — على أنه لو جاز لي أن افترض أنني ربما كنت موجوداً دائماً كما أنا موجود الآن، فلن أتخاشى بذلك قوة هذا الاستدلال، ويتحتم علي أن أعرف ضرورة كون الله خالق وجودي؛ لأن زمان

(١) أنظر: «حديث مع بورمان» — طبع أ — ت، م، س ١٥٤.

حياتي كله يمكن أن ينقسم أجزاء لانهاية لها، كل واحد منها لا يعتمد
 بأى حال على الأجزاء الأخرى؛ ويرتب على ذلك كله أنه لا يلزم
 من أنى كنت موجوداً في الزمان الماضي القريب أن أكون موجوداً
 الآن، ما لم توجد في هذه اللحظة علة توجدني أو «تخلقني مرة ثانية»
 إن صح هذا القول، أى تحفظ على وجودي^(١) والواقع أن من
 الأمور الواضحة البينة للغاية عند كل من يعنون النظر في طبيعة
 الزمان، أن حفظ جوهر ما، في كل لحظة من لحظات مدته،
 يحتاج إلى عين القدرة وإلى عين الفهم اللازمين لإحداثه أو لحلقه
 من جديد إذا لم يكن بعدم موجوداً: فإن النور الفطري يدلنا بوضوح
 على أن الحفظ والخلق لا يختلفان إلا من حيث طريقتهما في التفكير
 لا في واقع الأمور. وإذن فكل ما يطلب هنا أن أسأله نفسي وأن
 أروى فكري لأرى هل في قوة أو ملكة ما، بواسطتها أستطيع أنا
 الموجود الآن أن أجعل نفسي موجوداً كذلك في اللحظة التالية
 فمن حيث إنى لست إلا شيئاً يفكر «أو على الأقل من حيث إن
 ما أنا الآن بسبيله إنما هو هذا الجزء من نفسي» لو أن مثل هذه
 القوة^(٢) كانت قائمة في نفسي للزم بلا شك أن يخطر هذا الأمر بيالي

(١) فذكره حفظ الوجود متبيرة خلقاً مستمراً .

(٢) أى القدرة على البقاء أو على منح نفس الوجود لحظة من لحظات الزمان .

وأن تقع معرفته في وجداني^(١) ولاكنى لا أشعر في نفسي بأى قوة من هذا القليل ، فيتضح من هذا انى معتمد في وجودى على موجود مختلف عنى .

٢٦ - ولكن لعل ذلك الموجود الذى عليه اعتمادى ليس هو الله، ولعل الآن قد استفدت وجودى من أبوى أو من علل أخرى أقل كمالا من الله .

هيات أن يكون ذلك . فقد سبق أن قلت إن من الأمور البديهية جدا أنه لا بد على الأقل أن يكون في العلة من الحقيقة قدر ما في معلولها . وإذا صح هذا فن حيث إنى شيء يفكر وفي نفسى فكرة عن الله ، كائنة ما كانت علة وجودى ، فلا بد من التسليم بأن هذه العلة هي أيضا شيء يفكر ؛ وأنها مالكة لفكرة جميع الكمالات التى أنسبها إلى الله . ثم يصح أن نبحث من جديد عن أصل هذه العلة ووجردها ، وهل هما من ذاتها أو من علة أخرى لأنه لو كان وجردها من ذاتها للزم بمآدمت أن تكون هذه العلة

(١) لأنه لو كانت لي هذه القوة لكنت أعرفها قطعاً ، لأنه لو كانت هذه القدرة في نفسى دون علم منى ، لما كنت جزءاً من هذه الذات الواحبة لذاتها والى كنا بسبيلها حتى الآن ، ولما كانت القدرة بالقياس إلى الذات شيئاً قريباً عنها .

هي الله ، لأنها لما كانت مالكة لصفة الوجود من ذاتها فلا بد أن يكون لها كذلك القدرة على أن تملك بالفعل كل كمال تنظرها فكرته وبعبارة أخرى لا بد أن تملك جميع صفات الكمال التي انصورها في الله، أما إذا كان وجودها عن علة أخرى غير ذاتها فلنا أن نتساءل من جديد والسبب عينه عن هذه العلة الثانية: هل وجودها من ذاتها أو من غيرها ، ونترج حتى نصل أخيراً إلى علة قصوى ستكون هي الله . وجلى جداً أنه لا يصح في هذا المقام أن نذهب في تدرج العلل إلى غير نهاية، فإننا لنسنا هنا بصدد العلة التي اوجدتني من قبل بل بصدد العلة التي تحفظ. على وجودي الآن (١).

٢٩ — ولا يسوغ لنا كذلك أن نتوهم عللاً كثيرة تعاونت على إيجادى، وأنى تلقيت من إحداها فكرتى عن إحدى صفات الكمال التي انسبها إلى الله وتلقيت من الأخرى فكرتى عن كمال آخر بمعنى أن جميع هذه الكمالات توجد حقيقة في جهة ما في الكون ولكنها لا توجد ملتزمة في موجود واحد هو الله فالامر على العكس من هذا إذ أن ما لصفات الله كلها من الوحدة أو البساطة أو امتناع المفارقة هي أحد الكمالات العظمى التي انصورها موجوداً فيه، ومن المحقق

(١) ندرج العلل إلى غير نهاية مقبول في المعلومات التي يقع تناسها في الزمان ، ولكنه لا يمكن في سلسلة آتية تحمل الامتناع متحققاً بالفعل .
(م - ١١ : الأملاات)

أن فكرة هذه الوحدة التى لجميع كمالات الله يستحيل أن تكون قد أودعتها فى ذهنى علما لم ألتق منها أيضاً أفكارى عن جميع الكمالات الأخرى ، فها من قوة تمكئنى أن أحيط بها كلها فى وحدة ملشمة لاتنفصل ، دون أن تعطينى فى الوقت نفسه معرفة بماهيتها وبوجودها على نحو معين .

٣٠ - وأقول أخيراً إنه فيما يتصل بأبوى اللذين يبدوانى قد ولدت منهما ، مع أن كل ما اعتقدته عنهما حق ، فإنه لا يلزم عن ذلك أنهما العلة فى حفظ وجودى بل ولا فى خلقى أو إيجادى باعتبارى شيئاً مفسكراً ، إذ لا علاقة بين الفعل الجسمانى الذى اعتدت أن أعتقد أنهما قد أعقبانى به وبين إيجاد جوهر كهذا وقصارى ما ساهم به والدائى فى ميلادى أنهما وضعاً بعض الاستعدادات فى تلك المادة التى حكمت حتى الآن بآنى محصور فيها ، أعنى ذهنى الذى آخذه الآن وحده على أنه هو نفسى . وإذن فليس يوجد بشأنهما أى صعوبة ، ولكن لا بد من أن نستخلص من كونى موجوداً ومن كونى مالكا لفكرة موجود مطلق الكمال أى لفكرة الله أن وجود الله قد تم لإثباته بدليل هو غاية فى البدهاء والوضوح .

٣١ - بقى على أن أنظر على أى وجه اكتسبت هذه الفكرة

عن الله : لأننى لم أستمدّها من الحواس ، ولم تعرض لى أبداً على غير ما أتوقع ، كما هو المألوف في أفسار الأشياء المحسوسة عندما تعرض هذه الأشياء أو تظهر أمام الأعضاء الخارجية للحواس ، ثم إنها ليست كذلك من اختراع ذهنى أو صنع وهى ، لأنه ليس في مقدورى أن أنقص منها أو أزيد عليها شيئاً . وإذن فلا يبقى ما يقال بعد ذلك إلا أن هذه الفكرة ولدت ووجدت معى منذ خلقت كما ولدت الفكرة التى لدى عن نفسى .

والحق أنه لا ينبغي أن نعجب من أن الله حين خلقنى غرس في هذه الفكرة السكى تكون علامة للصانع مطبوعة على صنعته . وليس من الضروري كذلك أن تكون هذه العلامة شيئاً مختلفاً عن هذه الصنعة نفسها . ولكن مجرد اعتبار أن الله خلقنى يرجع عندى الاعتقاد بأنه قد جعلنى من بعض الوجوه على صورته وعلى مثاله وأنى أتصور هذه المشابهة المتضمنة لفكرة الله بين الملكة التى أتصور بها نفسى ، أى أنى حين أجعل نفسى موضوع تفكيرى ، لا أتبين قط أنى شيء ناقص ، غير تام ، ومعتمد على غيرى ، ودائم النزوع والاشتياق إلى شيء أحسن وأعظم منى ؛ بل اعرف أيضاً في الوقت نفسه أن الذى اعتمد عليه يملك في ذاته كل هذه الأشياء العظيمة التى اشتاق إليها والتي أجد في نفسى أفساراً عنها ، وأنه

البديعة، ولكي أتأمل بهاء نوره الذي لا مثيل له ، ولكي أتعشقه وأتعبده ، على الأقل بقدر ما في وسعي وما تسمح به قوة ذهني الذي كأنما يرتد من هذا التطلع مبهورا. فكما أن الإيمان يعلننا ان الغبطة العظمى في الحياة الأخرى إنما تنال بهذه المعاينة للجلالة الإلهية ، كذلك تعلمنا التجربة ولا تزال بأن تأملا كهذا ، وإن يكن بعيداً كل البعد عن السكال ، يتيح لنا ان نظفر من الرضا بأكبر قسط نستطيع أن ننعم به في هذه الحياة .

التأمل الرابع في الصواب والخطأ

تقديم

(للترجم)

يحلو لديكارت في بداية هذا التأمل أن يذكرنا بأن المبدأ الأساسي في فلسفته والذي حاول أن يثبته في تأملاته السابقة ، هو التمييز بين ماهو « جسماني » وماهو « روحاني » ، بين ماهو ذهني أو متعقل محض ، وماهو مادي أو محسوس . فتي تم للفيلسوف أن يقيم « المتعقل المحض » أخذ يحاول أن يفسر إمكان وقوع الذهن في الخطأ : ولهذا ينبغي الفحص عن العلاقات بين الله المعصوم من الخطأ ، والإنسان غير المعصوم ، أعني بين اللامتناهي والمتناهي ، بين السكامل والناقص ، وبين من لا يخطئ ولا يائثم ، ومن يخطئ ويائثم . وخلق بالذكر هنا أن نلاحظ أن هذا التأمل يعرض علينا شيئاً من مذهب الأخلاق عند ديكارت ، حين ينظر في مشكلة الشر والأصل في وقوعه ، وهو نقص المخلوق وتعرضه للخطيئة ، وسبيل الإنسان إلى أن يرقى إلى معرفة الحق والخير .

الله صادق وليس هو علة لخطئى : فما منشأ خطئى ؟ :

أعلم أنى موجود ، ويبدو لى منذ الآن أنى اكتشفت طريقاً
يمكن أن يوصلنى إلى معرفة جميع الأشياء الأخرى .

إذا كان الله موجوداً فمحال أن يضلنى : لأنه إذا كانت
«المقدرة» على الإضلال آية من آيات البراعة والقوة ، فإن
«إرادة» الإضلال تدل على الضعف أو الخبث . ويترتب على
هذا أن ما منحنى الله من ملكة الحكم على الأمور يجب أن يكون
من شأنها ألا أخطئ . أبدأ إذا استعملتها كما ينبغى . لكننى أعرف
بالتجربة أنى عرضة للخطأ : فما علة ذلك الخطأ ؟

الخطأ سلب ، وهو ناشئ من النقص الذى فى :

لكأنى وسط بين الله والعدم من حيث أن خالقى هو الموجود
الأعلى فلا شئ يقع فى يمكن أن يسوقنى إلى الخطأ . ولكن إذا
نظرت إلى نفسى باعتبار أنى مشارك فى اللاوجود ، أى باعتبار
أنه ينقصنى أشياء كثيرة ، وجدتنى عرضة لعيوب لا تحصى ، وهذا
علة الخطأ فيما يبدو : فليس الخطأ شيئاً واقعياً إيجابياً معتمداً على
الله ، بل هو « سلب » وعيب . من أجل هذا لم يكن غلطى محتاجاً

إلى ملكة يمنحني الله إياها لهذا الغرض خاصة : ولكن قد أقع في الغلط بسبب أن ذهني ليس ذهنًا لامتناهياً .

الخطأ حرمان وله علة إيجابية . فما هي ؟

لكن هذا التفسير غير مقنع . ذلك أن الخطأ ليس سلباً بحتاً بل هو « حرمان » أى نقص إيجابى ، وليس هو نقصاً فى المعرفة وإنما هو عيب فى الحكم . وهو من أجل ذلك يتطلب علة إيجابية غير العدم . أفيلزم إذن أن نعتقد أن الله قد وضع فى ملكة محدودة جداً وفاسدة فساداً إيجابياً ومعيبة عيباً ذاتياً ؟

يحمل بنا قبل أن نحاول حل هذا الإشكال أن ننظر فى أمرين :
أولاً — أننى شئ ضئيل جداً بالقياس إلى اللامتناهى . فينبغى ألا أدهش لعجزى عن أن افهم لم يفعل الله ما يفعل . فإن غاياته تعالى لا يستطيع أن يكشف عنها ذهن محدود كذهنى .

ثانياً — حين نبحث هل مخلوقات الله كاملة . فينبغى ألا ننظر فى كل مخلوق على حدة ، بل بحسب النظر إلى مخلوقاته فى مجملها بقدر ما فى الإمكان . فإن شيئاً قد يبدو ناقصاً جداً إذا أخذ على

حدة ، لكنه قد يكون كاملاً جداً باعتباره جزءاً من هذا الكون كله . وأعود الآن إلى المسألة الأصلية . مامنشأ مانقع فيه من خطأ ؟

ينشأ الخطأ من أن الإرادة أوسع نطاقاً من الذهن :

إذا تدبرت هذا الأمر؛ وجدت أن الخطأ يأتي من اشتراك ملكتين . الذهن والإرادة ؛ لأن نقص في واحدة منهما . فليس مصدر الخطأ هو الذهن وحده ؛ لأنني بالذهن لا أثبت ولا أنفي وإنما أتصور أفكاراً عن الأشياء أستطيع أن أثبتها أو أن أنفيها ، وليس في هذه الأفكار الخالصة خطأ أبداً . صحيح أنه ينقص ذهني أفكار عن أشياء لا تخصني ؛ لكن هذا النقصان إنما هو سبب بحث ، يأتي من أنني مشارك في العدم ، وليس حرماً وألا نقصاً ذاتياً ينسب إلى الله وحده - ولا يصدر الخطأ كذلك عن إرادتي وحدها . لأن الإرادة لا متناهية وكاملة في نوعها ، ولا أتصور إرادة أوسع من إرادتي . صحيح أن في الله ، زيادة على حرية الإرادة ، علماً وقدرة أعلى من علمي وقدرتي ، لكن الحرية نفسها أي القدرة على إرادة شيء أو عدم إرادته ، ليست في الله أكثر اتساعاً مما هي في . فليس الذهن في ذاته ، ولا الإرادة في ذاتها علة

لما أقم فيه من خطأ . فها منشأ الخطأ إذن ؟ إنما ينشأ من أن الإرادة لما كانت أوسع من الذهن نطاقاً فإننى لا أستطيع أن أحبسها في حدوده . بل أبسطها أيضاً على الأشياء التى لا أحيط بها :

واذن فالحرمان الذى يكون في الخطأ إنما ينتج من استعمالنا لحرقتنا استعمالاً سيئاً . والمسئولية في ذلك لا تقع على طبيعتنا ولا تقع بالتالى على الله، بل تقع على أفعالنا وتصرفاتنا . وإذن فليس لى أن أشكو من أن ذهنى ليس أكثر انساعاً وإحاطة مما هو لأن كل ذهن متناه يجب أن يجهل أشياء كثيرة ، وأن كل ذهن مخلوق يجب أن يكون متناهياً . وليس لى أن أشكو كذلك من أن إرادتى أوسع من ذهنى : لأن الإرادة لما كانت شيئاً واحداً لا ينقسم فقد لزم لطبيعتها أننا لا نستطيع أن نفتطح منها شيئاً دون أن نقضى عليها . فأنا إذن المسئول وحدى عن الحرمان الذى في الخطأ .

اعتراض : كان من الممكن ، مع بقائى حراً وذا معرفة محدودة ،

أن أكون محمياً من الخطأ .

ولكن ألم يكن في مقدور الله أن يخلقنى بحيث لا أخطئ أبداً مع بقائى حراً وذا معرفة محدودة ؟ كان يكفى أن يمنحنى معرفة

واضحة ، لا أقول بكل شيء ، بل بالأشياء التى يلزمنى أن أصدر عليها حكماً ، أو أن يثبت فى ذاكرتى العزم على ألا أحكم أبداً على شيء دون أن أتصوره تصوراً واضحاً متميزاً . وإذن فيبدو لى أن الله هو على وجه ماعلة خطئى .

الجواب : أجل ، لو كنت وحدى فى العالم كنت أكون أكمل مما أنا لو كان الله خلقنى معصوماً من الخطأ . لكن العالم إذا كانت بعض أجزائه غير خالية من النقص وكانت الأجزاء الأخرى خالية منه يكون أعظم كلاً مما لو كانت جميع أجزائه متشابهة .

ولا يصح لى أن اشكو من أن الله لم يضعنى فى مرتبة أكمل الأشياء بل خليق بى أن أحده على الأقل ، لأنه جمل فى مقدورى وسيلة أخرى لتجنب الخطأ ، وهى القدرة على التوقف عن الحكم على الأشياء التى لا أعرفها فى وضوح .

النتيجة :

كل معرفة واضحة ومتميزة هى شيء ما ، فلا يمكن أن تجيء من العدم . إنما الله خالقها ، وإذن فهى صحيحة . ولذلك يجب على

في المستقبل أن أوجه كل انتباهي للفصل بين الأشياء التي لا أتصورها
إلا في غموض وإبهام وبين الأشياء التي أتصورها تصورا كاملا
وأن أعقد العزم على ألا أطلق حكما أبدا إلا على ما كان تصوره
تام الواضح: وتلك وسيلتي في أن أنحرر من الخطأ على الدوام،
وفي أن أصل في الوقت نفسه إلى الحق .

التأمل الرابع

في الصواب والخطأ

١ - رضت نفسى فى الأيام التى مضت على أن أخلص ذهنى من الوقوع تحت سيطرة الحواس ، فلاحظت بقدر عظيم من الدقة أن مانعـله على وجه اليقين عن الأشياء الجسمانية قليل جداً ، وأن معلوماتنا عن النفس الإنسانية تزيد عليه كثيراً ، أما مانعـله عن الله نفسه فأكثر من ذلك كله . لهذا لا أجد الآن صعوبة فى تحويل فكرى عن النظر فى الأشياء المحسوسة أو المتخيلة لأوجهه إلى الأشياء المعقولة الصرفة التى خلصت من شوائب المادة جميعاً .

٢ - ولا ريب أن الفكرة التى لدى عن النفس الإنسانية باعتبارها شيئاً مفكراً لا ممتداً طولاً وعرضاً وعمقاً ، وباعتبارها شيئاً لا يمت بسبب إلى ماهو من صفات الجسم - هذه الفكرة هى ، دون أى وجه للمقارنة ، أشد تميزاً من الفكرة التى لدى عن أى شىء جسمانى ، وحين أعتبر نفسى فى حال الشك ، أى حين

أعتبر أنى شىء ناقص ومعتمد على غيره ، تعرض لذهنى ، بقدر عظيم من التمييز والوضوح ، فكرة عن موجود كامل ومستقل عن غيره ، أى فكرة عن الله . ووجود هذه الفكرة فى نفسى ، أو كونى أنا - صاحب هذه الفكرة - موجوداً . هذا وحده يجعلنى أستخلص الدليل على وجود الله ، والدليل على أن وجودى معتمد عليه كل الاعتماد فى جميع لحظات حياتى . ويبلغ استدلالى درجة من البدهاة تجعلنى أعتقد أن النفس الإنسانية لا تستطيع أن تعرف ببدهاة ويقين أكثر مما تعرف وجود الله ويخيل لى الآن أنى اهتديت إلى طريق يصل بنا من تأمل الإله الحق - الذى انطوت فيه كنوز العلم والحكمة جميعاً - إلى معرفة الأشياء الأخرى فى الكون^(١) .

٣ - ذلك أنى أتبين أولاً أن من المحال أن يضلنى الله ، إذ أن فى الخداع أو الغش نقصاً . ولئن يكن يبدو أن استطاعة المخادعة من علائم البراعة والقوة ، فلا جرم أن تعد المخادعة دليل على الضعف أو على الخبث ، وهما أمران لا يمكن أن يوجدوا فى الله

(١) قد جعل ديكارت من الدليل على وجود الله الخطوة الأولى لعلم الطبيعة ، وجعل من الكوجيتو « أساساً راسخاً لفلسفة بأسرها » كما قال بسكال . انظر : كتابنا : « ديكارت » القاهرة الطبعة السادسة سنة ١٩٦٩ .

٤ - ثم إنى أعرف بخبرتى الشخصية أنى حائز للملكة ما ، من شأنها أن تحكم أو أن تميز الحق من الباطل . ولا شك أن الله وهبنى إياها كما وهبنى سائر ما فى نفسى وما أملك من أشياء ، ولما كان من المحال أن يشاء الله أن يضلنى ، فلا ريب أنه لم يهبنى ملكة يكون من شأنها أن تقودنى إلى الزلل ، متى كنت أستعملها كما ينبغي .

ه - ما كان ليبقى فى هذا الأمر شك لولأنه يترتب على هذا فيما يبدو أنى لا يمكن إذن أن أنخدع أبداً : لأنه إذا كان كل ما فى نفسى آتياً من الله ، وإذا لم يمكن الله قد وضع فى ملكه من شأنها أن توقعنى فى الضلال ، فيلوح أنى لا يمكن أن أقع فى هذا الخطأ أبداً والحقيقة أنى حين أنظر إلى نفسى على أنها من عند الله ، وحين أولى وجهى نحوه سبحانه ، لا أجد فى نفسى أى علة للخطأ أو الزلل .

والكنى إذا عدت إلى نفسى ، فسرعان ما أتبين أنى مع ذلك عرضة للخطأ لا يحصى فإذا التمسست علة ذلك الخطأ تبينت أن ذهنى تعرض له فكرتان : فكرة واقعية وإيجابية عن الله ، أى عن موجود مطلق الكمال ، وفكرة سلبية عن العدم ، إن صح هذا التعبير ، أى عن شيء بعيد كل البعد عن الكمال . وتبينت كذلك

أنى وسط بين الله والعدم (١)، أى أنى فى منزلة بين الوجود المطلق واللاوجود ، بمعنى انه لا يوجد فى شيء يؤدى بى إلى الغلط ، مادام الموجود الأعلى هو خالقى . ولكن من جهة أخرى إذا اعتبرت أن لى نصيباً من العدم أو اللاوجود، أى من حيث لانى لست أنا نفسى الموجود الأعلى وأنه ينقصنى أشياء كثيرة، أجد نفسى عرضة لنقص لا تحصى ، فلامحل للعجب بعد ذلك من وقوعى فى الخطأ .

٦ — ولهذا عرفت أن الخطأ ، من حيث هو خطأ ، ليس شيئاً واقعياً مرده إلى الله ، وإنما هو نقص فحسب، فإذا أخطأت لم أكن بحاجة إلى ملكه من الله لهذا الغرض خاصة (٢) ، وإنما مرجع خطئى هذا إلى ان ما منحنى الله من قوة على تمييز الصواب من الخطأ هى عندى قوة متناهية محدودة .

٧ — غير أن هذا لا يرضينى أيضاً كل الرضا لأن الخطأ

(١) لأن مالك لبعض الصفات وتنتهى صفات أخرى: ففى وجود ولا وجود.

(٢) لأن الخطأ لما كان مجرد نقص فى المعرفة ، فليس يحتاج إلى علة

إحمايية ، ولكن ديكارت سبىلم بأن هذا التفسير غير كاف .

ليس « سلباً » بحثاً^(١) ، أى ليس عيباً محضاً أو افتقاراً إلى كمال
ليس من شأنى^(٢) ، وإنما هو « حرمان » من معرفة يبدو أنه كان
من الواجب على أن أمتلكها^(٣) .

٨— فإذا فطرت إلى ذات الله لم يبدو لى من الممكن أن يكون

(١) إن الجهل سلب أو نقص في المعرفة . أما الخطأ فشىء إيجابى يضاف
إلى ما في المعرفة من نفس .

(٢) لأنى كائن نأفـس والـكـمال لله وحده .

(٣) قصد ديكارت أن يقول إن « السلب » البحث هو نقصان شىء ليس
من لوازم الموضوع فلا يفتـح عنه عبث فيه ، ولا داعى لأن نأفـس له علة إيجابية .
أما « الحرمان » فهو نقصان في صفة هى من لوازم الموضوع ، فهو لذلك يجعل
الموضوع ناقصاً في نوعه وينبغى أن نأفـس له علة إيجابية ، فمثلاً الشجرة ليس لها
فكر ، والإنسان له جناحان : هذا سلب بحث ، لأن الفكر ليس من ماهية
الشجرة والأجنحة ليست من ماهية الإنسان . وهذا السلب لا يجعل الشجرة
والإنسان ناقصين في نوعهما ، ولا عمل لأن نبحث له عن علة إيجابية . ولكن
إذا خلت الشجرة من الفروع أو خلا الإنسان من الذراعين كان هذا حرماناً : لأنه
لا بد للشجرة من الفروع ولا بد للإنسان من الذراعين : والشجرة المحرومة من
الفروع ، والإنسان المحروم من الذراعين كلاهما ناقص في نوعه ، ويجب تفسير هذا
الحرمان بعلة إيجابية ؛ وكذلك الجهل بحث ، لأن العلم المحيط ليس من شأن
الإنسان ، ولا عمل لأن نبحث عن علة إيجابية لجهل الإنسان على العموم : فهذا الجهل
ناشئ من أن فينا نقصاً أو لا وجوداً . أما الخطأ أى زيف الحكم فهو حرمان :
لأن الحق يجب أن يكون من لوازم الحكم . وإذن فالخطأ علة فاعلة أو إيجابية
(أنظر راييه س ٩٠ — ٩١) .

قد وضع في ملكه لا تكون كاملة في نوعها ، أى ينقصها شيء من كمال هو من شأنها ، لأنه إذا صح أنه كلما زاد الصانع خبرة زاد المصنوع كمالاً وإتقاناً فليس من شيء يكون قد خلقه ذلك الخالق الأعلى للكون إلا ويكون كاملاً ومتقناً كل الإتقان في جميع أجزائه ، وليس من شك في أن الله كان يستطيع أن يخلقني معصوماً من الخطأ ، ومن المحقق أيضاً أن إرادته تعالى قد تعلقت على الدوام بأفضل الأمور . وإذن فهل إمكان وقوعي في الخطأ أفضل من عدم إمكانه ؟

٩ - إذا أطلت النظر في هذا فأول ما يخطر بفكرى أنه لا ينبغي أن أعجب لمجزى عن أن أفهم سر صنع الله لما صنع ، كما أنه لا ينبغي أن أشك في وجوده (١) ، لأنى ربما أجد أشياء كثيرة أخرى لا أفهم كيف خلقها الله . وذلك أنى لما كنت أعلم أن طبيعتى ضعيفة محدودة للغاية ، وأن طبيعة الله واسعة لا متناهية ولا يمكن الإحاطة بها ، فقد تيسر لى الآن أن أثبت أن مقدوره أشياء كثيرة لا حصر لها وتتجاوز نطاق عقلى . وهذا الاعتبار وحده كاف لإقناعى بأن ما اصطالح على تسميته بالعلل

(١) في هذا تأييد لوجود الله ، ودفع للاعتراض بوجود الخلق أو الشر .

الغائية لاجل للبحث عنه في الأشياء الفيزيكية أو الطبيعية : إذ يلوح لي أن الخوض في غايات الله ومحاولة الكشف عن أسرارها جراءة عليية سبحانه^(١) .

(١) هنا قضى ديكارت قضاء معالفاً على كل محاولة للبحث عما يسمى بالعلل الغائية . وفي كتاب « مبادئ الفلسفة » نجدته يتحدث باهجة أشد قطعاً فيقول : « سنبتدئ من فلسفتنا ابتداءً تاماً بطلب العلة الغائية » . ومعلوم أن لفظ « الفلسفة » عند ديكارت يدل على جماع العلوم كلها .

وإذن فلا نستطيع أن نقر الرأي الذي يذهب إلى أن ديكارت قد نبذ البحث عن العلة الغائية في الفيزيكا وحدها دون العلوم الطبيعية والميتافيزيكا . على أن السبب الذي يورده ديكارت — وهو أن أذهانتنا بلغت من الضعف مبلغاً يحول دون وقوفها على غايات الله وكشف حججها المستورة — سبب له من القوة في الميتافيزيكا وفي العلوم الطبيعية مثل ما له من القوة في الفيزيكا . زد على ذلك أن ديكارت لو كان قد سلم في الميتافيزيكا بالاعتبارات المستمدة من الغائية ، فكيف نعمل أنه لم يجعل مكاناً في مذهبه للدليل على وجود الله عن طريق العلة الغائية؟ وإذن ديكارت يرى أن هذه الاعتبارات لاجل لها في العلم . لكن ديكارت يقول في بعض رسائله : « في علم الأخلاق فقط ، حيث يجوز أن نستعمل شيئاً من التسكهن ، قد يكون من سبل الورع أحياناً أن نعتبر أن غاية نستطيع التكهن بأن الله قد رسمها لتدبير الكون » . والآن ومع التسليم بأن ديكارت قد نبذ البحث عن العلة الغائية ، هل يسلم على الأقل بوجود العلة الغائية في العالم ؟ تلك مسألة أخرى : فمن المحقق أن الفيلسوف يتكلم أحياناً عن العناية الإلهية وعن تدبير الكون وعن غايات الله المستورة وعن الحكمة العليا . وما من شيء يسوغ لنا أن نجاري « لايبنز » فنناقى الشبهة على صدق ديكارت في هذه الفقرات : وإن التجق على الرجل أن يقول البعض مع « بسكال » : « كان ديكارت يود في فلسفته كلاماً الو =

١٠ - تم إن خاطراً آخر يرد على ذهني ، وهو أنه إذا أردنا أن نتحقق من كمال أفعال الله ، فينبغي ألا ننظر إلى مخلوق بعينه دون سائر المخلوقات ، بل أن ننظر على وجه العموم إلى مخلوقاته كلها في جهاتها ذلك أن الشيء الذي ربما يكون لنا بعض العذر في النظر إليه على أنه شديد النقص إذا كان وحده في العالم قد يكون كاملاً جداً

== تيسر له أن يستغنى عن الله - فكأنهم نسوا أن الله هو المبدأ الأول للميتافيزيقا والفيزيقا الديكارتيتين - ولكن بعد أن حاولنا إحصاء ديكارت لابد أن نقر : وإن كان قد سلم فالمعيبة إلا أنه لم يجعل لها في فلسفة مكاناً أكثر مما جعل لها سبينوزا الذي أنكرها صراحة . أليس كل شيء في عالم ديكارت هو النتيجة الضرورية للقوانين العامة للحركة ؟؟ أليست هذه القوانين هي الكافية لإخراج العالم من الاضطراب ولأحداث كل شيء ؟ وقد يفترض بأن هذه القوانين نفسها إنما مبدأها الله ، وأن السبب الأقصى للميكانيكية « الآلية » الديكارتية هو الكمال الإلهي . والجواب أن هذا يمكن أن يفهم على وجهين : إما أن قوانين الحركة أصلها اختيار مقصود من الميثقة الإلهية ، كما قال ليبنتز ، وإما أنها تصدر كنتائج ضرورية عن ماهية الله كما أراد سبينوزا وإلى هذا المعنى الأخير قصد ديكارت .. ولنقرأ في « رسالة العالم » وفي « مبادئ الفلسفة » ما أورده من براهين على قوانين الحركة ، نجد أنه لا يتحدث هناك عن مقاصد الله ولا عن الغايات المرسومة ولا عن اعتبار الأصلح : بل كل شيء ناتج عن ثبات الله وعدم تغيره . وإن فقوانين الحركة تشهد على كمال الله ، لاعلى حكمته وفضله ورغبته في خلق عالم مرتب ومخلوقات سعيدة . فهو بالقياس إلى هذه القوانين أشبه بأن يكون « مبدأ » لا « خالقاً » . وبالجملة هذه القوانين « معلولات » ولا نقول أنها « وسائل » . وإذن فيجب أن نقر بأن مذهب ديكارت ليس على وفاق مع اعتقاداته : فهو يؤمن بالغائية إيماناً صريحاً راسخاً ، ولكنه ينسى أن يجعل في مذهبه مكاناً للنظر في الغايات (انظر رابينيه : ص ٩١ — ٩٣) .

إذا نظر إليه على أنه جزء من هذا الكون بأسره^(١). ولئن كنت لا أعرف على وجه اليقين ، منذ اعتزمت الشك في الأشياء جميعاً حتى الآن ، إلا وجودى ووجود الله فإني مع ذلك ، مذ تبينت قدرة الله اللامتناهية ، لا أستطيع أن أنكر أنه قد خلق أشياء أخرى كثيرة أو أنه على الأقل يستطيع أن يخلق هذه الأشياء بحيث يكون لى مكان فى العالم باعتبارى جزءاً من الموجودات كافة .

١١ - ونظرت حينئذ إلى نفسى نظرة تعمق واستقصاء ، وأخذت أنحصر عن خطئى الذى يدل وحده على أن فى نقصاً ، فوجدت أنه يعتمد على اشتراك علتين : هما قدرتى على المعرفة . وقدرتى على الاختيار ، أو حرية الحكم ، أعنى مالى من قوة الفهم والإرادة معاً .

(١) فكرة أفلاطونية سيتناولها ليبنتز بالإفاضة والشرح : اسكى ندرك ما فى صنع الله من تفوق وإبداع ينبغى ألا نهبطه فى جزء من أجزائه ولا فى لحظة من زمان وجوده : لأن نقصاً جزئياً أو وقتياً يمكن أن يكون شرطاً لازماً لخير أعظم بالنسبة للمجموع أو للمستقبل .

١٢ - ذلك أننى بالفهم وحده لا أثبت ولا أنفى شيئاً . بل به أتصور معانى الأشياء التى يمكن أن أحكم عليها بالإثبات أو النفى فإذا نظرنا إلى الفهم من هذا الوجه على التحديدا استطعنا أن نقول إنه لا محل فيه أبداً للخطأ إذا أخذ على معناه الدقيق . وربما توجد أشياء لا حصر لها ليس فى فهمى أى فكرة عنها ، ولكن لا يصح أن يقال لهذا السبب بأن خلوه من الأفكار حرمان له من شىء هو من لوازم طبيعته ، بل الصحيح أن يقال إنها ليست موجودة فيه بحسب : إذ أنه لا دليل فى الحقيقة على أن الله كان عليه أن يهبى قوة على المعرفة أعظم وأوسع مما وهبى فعلاً . ومهما يحظر ببالى عن براعة فنه وإبداع صنعته ، فلا يصح أن يذهب بى الظن إلى أنه كان يجب عليه أن يضيف على كل عمل من أعماله جميع الكمالات التى فى قدرته أن يضيفها على بعض أعماله .

١٣ - ولا يصح كذلك أن أشكو من أن الله لم يهبى حرية اختيار أو إرادة ذات حظ كاف من الرحابة والكمال . فالواقع أن تجارب وجدانى تشهد بأن لى إرادة ضافية مترامية لا تحصرها حدود ولا تحبسها قيود .

ومما يبدو لى هنا جديراً بالملاحظة أنه ما من قوة أخرى من قوى نفسى مهما تبلغ من كمال وعظمة ، إلا وأتبعين أنه كان من

الممكن أن تكون أكمل وأعظم مما هي فإذا نظرت مثلاً إلى مالمدي من قوة التصور ، وجدت أن نطاقها ضيق محدود جداً ، وتمثلت في الوقت نفسه فكرة قوة أخرى أوسع منها كثيراً بل غير متناهية ولا محدودة. وكوني أرى أن بمقدوري أن أتمثل هذه الفكرة بجماعتي أتبين في غير عناء أنها صفة من الصفات التي اختصت بها الذات الإلهية (طبيعة الله) . أما الإرادة أو حرية الاختيار فقد خبرتها في نفسي فوجدتها وحدها كبيرة للغاية ، بحيث لا أتصور غيرها أوسع وأرحب منها .

ولما كانت إرادتي تمثل هذه القوة فهي على وجه الخصوص الأمر الذي يجعلني أحكم أنني على صورة الله ومثاله .

فمع أن هذه الإرادة أعظم في الله مما هي في أنا ، دون أي وجه للمقارنة — وذلك إما لأن انضمام المعرفة والقدرة إليها يجعلها أمتن وأشد تأثيراً ، وإما لأن الموضوعات التي تتعلق بها إرادة الله كثيرة لا يحصرها العد — فإنها على الرغم من هذا لا تبدولي في الله أكبر مما هي في ، إذا أنا اعتبرتها من حيث هي على جهة الصورة وعلى جهة التحديد .

١٤ — ذلك أن الإرادة إنما تقوم على استطاعتنا أن نفعل

الشيء أو ألا نفعله، وأن نثبتته أو أن ننفيه، وأن نقدم عليه أو أن نحجم عنه . وبعبارة أدق، لكي نثبت أو ننفي الأشياء التي يعرضها الذهن علينا، ولكي نقدم عليها أو نحجم عنها، إنما نتصرف بمحض اختيارنا دون أن نحس ضغطاً من الخارج يمل علينا ذلك التصرف فإن ثبوت حريتي لا يقتضى أن أكون غير مبال بالأشياء ، أى أن يستوى الضدان عندى بلارجحان ، بل الأولى أن يقال إن حريتي في اختيار احد الطرفين وإثاره على الآخر تزيد بمقدار ما يكون عندى من الميل إليه ، إما لأنى أعرف بالبداهة مافيه من خير وحق ، وإما لأن الله قد دبر دخيلة فكرى بحيث أميل إليه . ولا ريب أن الفضل الإلهى والمعرفة الطبيعية لا ينتقصان من حريتي شيئاً ، بل إنهما يزيدانها ويقويانها . ولهذا أرى أن عدم المبالاة ، أو استواء الطرفين ، - الذى أشعر به حين لا يدفعنى سبب من الأسباب إلى ترجيح جانب على آخر - هو أخط مرااتب الحرية وفيه دلالة على عيب فى المعرفة أكثر مما فيه من دلالة على كمال فى الإرادة : فإنى لو كنت أعرف دائماً على وجه الوضوح ما هو حق وما هو خير لما كنت أجد عناء فى تعيين أى رأى ينبغى أن أرى وأى أمر ينبغى أن اختار ، ولكنى لذلك حراً تمام الحرية دون

أن أكون أبدا « غير مبال » (أو مترددا في اختيار أحد الجانبين)^(١).

١٥ - اتضح لي هذا كله أن ما أقع فيه من خطأ ليس ناشئا من قوة الإرادة ذاتها التي أنعم الله بها علي : لأنها رحيمة جداً وكاملة جداً في نوعها ؛ ولا من قوة التعقل أو التصور . لأنني لما كنت لا أتصور شيئا إلا بواسطة هذه القوة التي منحني الله إياها لهذا الغرض فكل ما أتصوره إنما أتصوره بلا شك كما ينبغي ، ولا يمكن أن أكون في هذا ضالا أو مخدوعاً .

١٦ - وإن فما منشأ الخطأ عندي ؟ إنه ينشأ من أن الإرادة أوسع من الفهم نطاقا ، فلا أبقها حبيسة في حدوده ، بل أبسطها أيضا على الأشياء التي لا يحيط بها فهمي . ولما كانت الإرادة من شأنها ألا تبالي ، فمن أيسر الأمور أن تضل ، وتختار الزلل بدلا من الصواب ، والشر عوضاً عن الخير ، مما يوقعني في الخطأ والإثم .

(١) هنا ملازمة بين الحرية وبين الاتجاه إلى الحق وإلى الخير (انظر رأي ديكرت في حرية استواء الطرفين في كتابتنا « ديكرت » . الطبعة السادسة ، القاهرة ، سنة ١٩٦٩)

١٧ — مثال ذلك أنى حين نظرت فى هذه الأيام باحثاً عن وجود شىء فى العالم، وعرفت أن بحثى هذه المسألة يستلزم بالبداية أن أكون أنا نفسى موجوداً، لم يسعنى إلا أن أحكم بأن ما أنصوره بهذا القدر من الوضوح إنما هو حق، لا لأن سبباً من الخارج قد اضطرنى إلى ذلك، بل لأن وضوحاً عظيماً فى الفهم قد استمتع ميلاً قوياً فى الإرادة، فانسأقت نفسى إلى الاعتقاد، وزادت حريقى فى ذلك بمقدار ما وجدت نفسى أكثر مبالاة.

١٨ — أما الآن فليست تقتصر معرفتى على أنى موجود مادمت مفسكراً، بل تعرض أيضاً لذهنى فهرة عن الطبيعة الجسمانية؛ وهذا ما يجعلنى فى شك من أمرى. فلا أدرى أهذه الطبيعة "المنكرة" التى فى، أو بالآخرى التى هى أنا نفسى، مختلفة عن تلك الطبيعة الجسمانية أم أنهما شىء واحد. وأنا افترض هنا أنى لم أعرف بعد سبباً يرجع عندى أحد الرايين. ويلزم من هذا أنى لا أبالى بالامر إطلاقاً، وسواء عندى، إنكاره أو إثباته أو حتى التوقف عن الحكم عليه.

١٩ — هذه الحال من عدم المبالاة لا تقتصر على الأشياء التى ليس للفهم معرفة بها إطلاقاً، بل تمتد على العموم كذلك إلى الأشياء التى لا يتبينها الفهم بوضوح تام حين تكون الإرادة بسبيل المداولة

والقضاء في أمرها ذلك أنه مهما يكن من احتمال الظنون التي تجعلني ميالاً إلى الحكم في أمر معين ، فإن في محض معرفتي بأنها ليست إلا ظنونا لا أدلة يقينية ما يكفي لإعداد نفسي للحكم بخلاف ذلك : وهذا ما خبرته خبرة كافية في هذه الأيام الأخيرة ، حين حكمت بالبطلان على كل ما كنت أعده من قبل صحيحاً جداً ، لا شيء إلا لآني لاحظت أن في الإمكان الشك فيه من بعض الوجوه .

٢٠ - لكن إذا امتنعت عن الحكم على شيء ، حينما لا أتصوره بوضوح وتميز كافيين ، فبديهي أن أكون على صواب ولا أكون مخطئاً . ولكنني إذا صممت على الإنكار أو الإثبات لم أستعمل حينئذ حريتي في الحكم على الوجه الذي ينبغي . وإذا أثبت ما ليس بحق فلا شبهة أني أكون مخطئاً . بل لوجاء حكمي مطابقة للحق لما كان ذلك إلا مصادفة ، ولكنت عرضة للزلل ولسوء استعمال حريتي في الحكم . فالنور الفطري يرشدنا إلى أن معرفة الفهم ينبغي دائماً أن تسبق تصميم الإرادة .

٢١ - وفي هذا الاستعمال السليم الحرية الاختيار يقع الحرمان ، الذي هو قوام صورة الخطأ ، أقول أن الحرمان يقع في الفعل

من حيث أنه صادر منى ؛ واسكنه غير موجود فى القوة التى أنعم الله بها على ، ولا فى الفعل من حيث أنه يتوقف عليه .

٢٢ - فلا ريب أنه ليس لدى من داع للشكوى من أن الله لم يمنى ذكاء أوسع أو نوراً فطرياً كمل مما وهبنى ، مادام من طبيعة الذهن المتناهى ألا يكون محيطاً بأشياء كثيرة ، ومن طبيعة الذهن المخلوق أن يكون متناهما .

ولكن الخلق بى من كل وجه أن أشكره تعالى على نعمائه إذ رزقنى كل ما اتصفت به من كالات يسيرة دون أن يكون لى عليه فضل . وينبغى أن أباعد بين نفسى وبين أن أتوهم أنه ظلمنى ، فانتزع منى أو منزع عنى الكمالات الأخرى التى لم ينعم بها على .

٢٣ - وليس بحق لى أيضاً أن أشكو من أنه وهبى إرادة أوسع نطاقاً من الذهن ؛ فمادامت الإرادة عنصراً واحداً وشيئاً لا يتجزأ^(١) ، فيبدو أن من طبيعته أنه لا يمكن انتزاع شىء منها إلا كان فى ذلك قضاء عليها كلها . ولا شبهة أنه يجب على أن أجزل الشكر لمن أنعم على بها بقدر ما بسط لى من رحابها .

(١) يقصد حربة الاختيار .

٢٤ — وأخيراً لا ينبغي لي أيضاً أن أشكو من مشاركة الله لي في تكوين أفعال تلك الإرادة، أي الأحكام التي أخطئ فيها (١) لأن تلك الأفعال صائبة وصالحة على الإطلاق من حيث أنها تعتمد على الله . ويشبهه أن تكون طبيعتي من حيث قدرتي على تكوين هذه الأفعال قد بلغت من الكمال مرتبة أعلى مما قد يكون فيها لو لم تكن لي هذه القدرة .

(١) إن ما يقوله ديكارت هنا لا يخلو من غموض . ذلك أنه إذا كان الله ، بعد أن منحنا القدرة على الحكم ، يشارك أيضاً في أحكامنا الخاصة . فمعنى هذا أنه هو علة الخطأ أو هو علته الجزئية على الأقل . أما رد ديكارت بقوله : « ويشبه أن تكون طبيعتي من حيث قدرتي على تكوين هذه الأفعال قد بلغت من الكمال مرتبة أعلى مما قد يكون فيها لو لم تكن لي هذه القدرة . » وليس نقصاً في الله أن رزقني الحرية في أن أحكم أولاً أحكم على أشياء معينة لم يجعل في ذهني معرفة واضحة متميزة عنها ، فليس رداً على السؤال ولا حلاً للمشكلة . فلنا هنا بسبيل أن نعرف إذا كان الله قد أحسن صنعاً إذ منحنى حرية فاعلة على أن نسي التصرف : فهذا شيء قد ثبت وتقرر ، وإنما المسألة هي : كيف يكون موقفنا لتبرير فعل الله ، إذ : « هنا الحرية أولاً ثم يساهم نصيب في نفس أعمال هذه الحرية ؟ » يجيب ديكارت وكأنه يرى أن المشاركة في الأفعال ليست سوى منحة القدرة على التصرف ؟ وإنما الجواب الوحيد الذي كان يلزم أن يجيب به ديكارت هو أن ينكر أن يكون الله مشاركاً على أي وجه من الوجوه في أفعال الإرادة الحرة . لأن الإرادة لا تكون حرة ما لم تكن هي العلة الوحيدة التامة لتصرفاتها . ولكن نظرية الخلق المستمر لم تكن تسمح لديكارت أن يجيب بهذا الجواب : لأنه إذا كان الله يخلق وجودنا في كل لحظة من لحظات الزمان ، فهو يخلق أيضاً أحوال وجودنا ، لأن الوجود بدون أحواله ليس شيئاً . فإذا تقرر هذا لم يكن الله مشاركاً في أعمالنا فلهذا بل لأنه في الحقيقة خالقها وحده ولا شريك له .

(م ١٣ — ديكارت)

اما « الحرمان » الذى هو وحده قوام صورة الخطأ والإثم فليس فى حاجة الى مشاركة الله فيه، لأنه ليس شيئاً ولا موجوداً ولأننا اذا أرجعناه الى الله باعتباره علة له لما وجب ان يسمى « حرماناً » بل « نقياً » وفقاً لمعنى هذين اللفظين فى اصطلاح المدرسين (١) .

٢٥ ... لحقيقة الأمر أنه ليس نقصاً فى الله أن يرزقنى الحرية فى أن أحكم أو ألا أحكم على أشياء معينة لم يجعل فى ذهنى معرفة واضحة متميزة عنها . ولكن لا جرم أن يكون نقصاً فى أنا ألا أستعمل حريتى استعمالاً حسناً ، وأن أتعجل فى حكمى على أشياء لا أتصورها إلا فى غموض وإبهام .

٢٦ - لكننى أرى مع هذا أنه كان يسيراً على الله أن يخلقنى معصوماً من الخطأ مع بقائى حراً وذامعرفة محدودة . أعنى أن يمنح ذهنى فهماً واضحاً ومتميزاً لجميع الأشياء التى يتحتم على أن أقضى فى أمرها . أو أن يقتصر على أن يجعل التصميم على الامتناع عن الحكم على شىء ، ما لم أتصوره فى وضوح وتميز

(١) يلاحظ أن ديكارت يكثر من استعمال العائى المدرسية « الاسقولاية » فى آرائه اللاهوتية .

منقوشاً في ذاكرتي نقشاً عميقاً يحول دون أن أنساه أبداً (١) .
وأنا أدرك جيداً أني - مع اعتبار نفسي فرداً واحداً وكأنه
ليس في العالم سوى - كنت أكون أكل بكثير مما أنا الآن
لو أن الله خلقني معصوماً من الخطأ ، ولكنني لا أستطيع من أجل
ذلك أن أنكر إن العالم إذا لم تخل بعض أجزائه من النقص
وخلت الأجزاء الأخرى منه ، يكون على وجه أعظم كالأما
لو كانت أجزاؤه كلها متشابهة (٢) .

٢٧ - وليس لي أن أشكو من أن الله حين أوجدني في الدنيا
لم يشأ أن يجعلني في منزلة أنبل الأشياء وأكملها ، بل يدعوني
إلى الرضا أنه إذا لم يهينني كمالاً يعصمني من الخطأ - بالوسيلة
الأولى التي أشرت إليها فيما تقدم والتي تعتمد على معرفة واضحة
بديهية لجميع الأشياء التي يمكن أن أقتضي فيها - فإنه على الأقل ترك
في مقدوري الوسيلة الأخرى وهي أن أستمسك بالتصميم على أن

(١) فـكون الإنسان عرضة لأن يتصرف تصرفاً سيئاً ليس ضربة لازب
للكائن المتناهي . والمؤلف لا ينسى وجود ملائكة .

(٢) هذا رأى عيب ! نقص بعض الأجزاء يجعل في العالم تنوعاً مقبولا ،
وقصد « جستني » على هذه الحجة رداً سديداً بقوله : « إن كلامك هذا شبيه
بكلامك لو قلت : إن الكمال في جمهورية يكون بعض أهلها - أشراراً أعظم من
الكمال فيها لو كانوا جميعاً قوماً أخياراً » .

أمتنع دائماً عن إبداء رأيي في الأشياء التي لم تقين لي حقيقتها^(١) لأنني وإن كنت قد آنست في نفسي ضعفاً ومداره قصورى عن أن أحصر ذهني باستمرار في حدود فكر بعينه ، فإنني أستطيع مع إطالة التأمل ومراجعته أن أنقشه على صفحة ذاكرتي نقشاً قوياً يجعلني لا أنفك عن تذكره كلما احتجت إليه . وعلى هذا النحو يتيسر لي أن أكتسب عادة الخلو من الخطأ . ولما كان في هذا أعظم كمال بالقياس إلى الإنسان فأحسب أن ربحي اليوم بهذا التأمل ليس قليلاً إذ كشف عن علة الخطأ والزلل .

٢٨ - ولا شبهة في أنه لا يمكن أن يكون هنالك علل غير تلك العلة التي شرحتها الآن ؛ لأنه ليس من سبيل إلى أن أقع في الخطأ ، مادمت أمسك إرادتي في حدود معرفتي بحيث تقصر حكمها على الأشياء التي يمثلها لها الذهن في وضوح وتميز . فكل تصور واضح ومتميز هو شيء بلا ريب ، ولذلك لا يمكن أن يكون العدم أصلاً له ، بل لا بد أن يكون الله خالقه ، فالله من حيث إنه مطلق الكمال يستحيل أن يكون علة الخطأ . وإذن فلا بد لنا أن نخلص إلى أن نظرة كهذه صائبة وإن حكما كهذا صحيح .

(١) الإمتناع عن الحكم ملاذ الحربية فيما نكون عرضة له من شر .

٢٩ - عل أنى لم أقصر اليوم على تعلم ما ينبغي أن أتجنب
 السكيا أفع في الخطأ ، بل تعلمت أيضا ما ينبغي أن أفعل لكي
 اصل إلى معرفة الحق ، لأنى أصل إليه قطعاً إذا ركزت انتباهى
 تركيزاً كافياً فى الأمور التى أتصورها على وجه الكمال ، وإذا
 فصلت بينها وبين الأمور الأخرى التى لا أتصورها إلا فى إهمام
 وغموض : وهذا الأمر سيكون عندى منذ الآن موضع العناية
 والإهتمام .

التأمل الخامس
في ماهية الأشياء المادية
والعود إلى الله ووجوده

تقديم

(للمترجم)

وجد ديكارت ، في الوعي أو الوجدان ، فكرة الذات وفكرة الله ووجد زيادة على ذلك طريقاً يوصله إلى الأشياء الخارجية . فذهب ديكارت عبارة عن شوط فلسفي ذي ثلاث مراحل .

١ - السير إلى معرفة الذات .

٢ - الانتقال من معرفة الذات إلى معرفة الله .

٣ - ومن معرفة الله إلى معرفة العالم .

إن ورامنا الآن معرفتنا بالله ، وفي استطاعتنا ان نوغل في بحثها أكثر مما صنعنا . ولكن ديكارت يقنع بهذا القدر هنا ، مؤملاً ان يعود الى هذا الأمر في موضع آخر ، وربما كان ذلك في كتاب « مبادئ الفلسفة » . لكن الذي يهمه الآن هو ان يمتضى في بناء مذهبه إلى نهايته وان يجعل معرفة الله وسيلة الى معرفة العالم . لكن هذا العالم قد كشفت لنا عنه سلسلة من الأفكار تمثله وترجم عنه في اذهاننا . واذن فيتمعن

أولاً أن ندرس هذه الأفكار ، وأن نبين قيمتها ، ومدى ثقتنا فيها لكننا سنجد مرة أخرى ، كأساس لثقتنا فيها ، الفكرة الأصلية عن الله . وسيكون اعتبارنا لهذه الفكرة ، في هذا التأمل الخامس لا على أنها أساس لوجود الذات ، كما كان الشأن في التأمل الثالث ، بل على أنها أساس لصحة الأفكار .

وإذا نظرنا في التأمل وجدناه ينقسم ثلاثة أقسام :

القسم الأول : كل صفة متضمنة في معنى شيء تصدق على ذلك الشيء :

والآن وقد علمت ما ينبغي أن نتجنب للوصول إلى معرفة الحقيقة فلا بد لي أن أنظر هل من سبيل إلى أن نعرف عن الأشياء المادية شيئاً يقينياً . ولكن قبل أن أبحث عن وجود أشياء مادية خارج نفسي ، ينبغي أن أنظر إلى ما في نفسي من أفكار عنها ، لأرى أيها متميزة وأيها مبهمه . إن ما أتصوره متميزاً هو الحكم المتصل (أو الممتد طولاً وعرضاً وعمقاً) ثم العدد والمقدار والشكل والوضع والحركة والمدة . وأنا أتصور هذه الأشياء تصوراً متميزاً ، وأستطيع بشيء من الجهد الذهني أن أهتدي إلى طائفة من الخواص عن العدد والشكل والحركة وما شابهها . وإذن ففي ذهني أفكار ، وربما

كانت الأشياء التي تمثلها لي غير موجودة في الخارج ، إلا أنها لا يمكن أن يقال عنها إنها عدم محض . ولئن كان في مقدوري أن أفكر فيها أو ألا أفكر ، إلا أنها ليست من صنعى ، بل لها طبائعها الحقيقية الثابتة : فمثلا حين أتصور مثلثاً — وقد لا يكون هنالك مثلث في الخارج — لا يخلو الأمر من وجود طبيعة ثابتة وخالدة ، وليست من اختراعى وليست معتمدة على ذهنى ، وإنما تنبع من ماهية المثلث هذه جميع الخواص التي أثبتها المثلث .

ولا محل للاعتراض بأن هذه الفكرة التي لم أختراعها ربما تكون قد وردت على ذهنى بطريق الحواس ، لأن ما قلته عن المثلث أستطيع أن أقوله أيضاً عن عدد لا يحصى من الأشكال الأخرى التي أتصورها في ذهنى دون أن تطلعنى التجربة على نموذج لها .

فن المحقق إذن أنى أستطيع أن أستخلص من ذهنى افكاراً عن بعض الأشياء وأن كل ما أتصور بوضوح انه يخص طبيعة هذه الأشياء إنما يخصها في الواقع (مثال ذلك فكرة المثلث ، يخص طبيعة المثلث ان زواياه مساوية لزاويتي قائمتين) .

تطبيق هذا المبدأ على فكرة الله ، الوجود متضمن في فكرة الله إذا تقرر هذا أفلا أستطيع ان استخلص منه دليلاً جديداً على

وجود الله؟ أجد في نفسى فكرة الله، كما اجد فكرة أى شكل من الأشكال الهندسية. واعرف ان الوجود الخالد يخص طبيعته واعرف هذا معرفة لا تقل وضوحاً عن معرفتى أن كل ما استطع ان اثبته عن شكل بعينه يخص طبيعة ذلك الشكل حقاً.

النتيجة : الله موجود،

وإذن، فوجود الله يعادل في اليقين أية حقيقة رياضية.

القسم الثانى : جواب على بعض الإشكالات :

١ - يبدو أولاً ان هاهنا مغالطة، ذلك انه فى جميع الأشياء الأخرى ما عدا الله نجد ان الماهية يمكن ان تنفصل عن الوجود فتساق بالعادة إلى الإعتقاد بأن وجود الله يمكن كذلك ان ينفصل عن ماهيته.

ولكنى إذا تدبرت هذا الأمر بشئ من الإقتباه رأيت أن الوجود منطوق فى ماهية الله نفسها. مادامت تلك الماهية عبارة عن امتلاك جميع الكمالات، وما دام الوجود أحد هذه الكمالات فالوجود فى هذه الحالة لا يمكن ان يكون منفصلاً عن الماهية كما لا يمكن ان تنفصل فكرة الوادى عن فكرة الجبل.

٢ - ولكن كوني لا أستطيع أن أتصور جبلا بدون واد لا يستلزم وجود أى جبل في العالم . كذلك لا يلزم من اننى لا أستطيع ان اتصور الله بدون الوجود ان الله موجود .

في هذا الإعتراض مغالطة : لأن كوني لا أستطيع أن أتصور الجبل بدون الوادى إنما يلزم عنه أن الجبل والوادى لا ينفصلان لا أن في العالم جبلا أو رادياً ، ولكن كوني لا أستطيع أن أتصور الله إلا موجوداً يستلزم أن الوجود لا ينفصل عنه ، وبالتالي ان الله موجود .

٣ - يمكن أن يقال أيضاً إن نفس افتراض موجود مالك جميع الكمالات افتراض تعسفي ، وبالتالي ان كل ما ينتج عنه يمكن أن يكون موضع شك . والامر كذلك إذا افترضت ان جميع الأشكال الرباعية يمكن أن ترسم في الدائرة فيجب أن أقرر تبعاً لذلك ان « المعين » الذى هو شكل ذو اربعة اضلاع يمكن أن يرسم فيها . ولكن لما كان الإفتراض فاسداً فالنتيجة فاسدة كذلك .

والجواب أن بين هاتين الحالتين فرقاً ، وهو أن من المستحيل على أن أتصور الله دون أن أنسب إليه جميع الكمالات : وإذن فليس افتراضنا تعسفياً ، بل هو افتراض ضرورى . في حين

أنه ليست هناك أى ضرورة تلزم فكرى أن يفترض أن جميع الأشكال الرباعية يمكن أن ترسم في الدائرة، بل إذا تدبرت الأمر لحظة لم أستطع أن أمنع نفسى من أن أثبت خطأ هذا الافتراض. ينبغي أن نميز الافتراضات الفاسدة من الأفكار الصحيحة التي هي صور لطبائع ثابتة وحقيقية ، ولا جرم أن من هذه الأفكار فكرة الله : أولاً ، لأنى لا أستطيع أن أتصور شيئاً يكون الوجود من ماهيته سوى الله ، وثانياً ، لأنه ليس فى إمكانى أن أتصور آلهة عديدين يشبهونه ، وثالثاً ، أنه إذا تقرر وجود الله تبين لى بوضوح أن من الضروري أن يكون وجوده أزلياً أبدياً ، ورابعاً لأنه توجد فى الله أشياء كثيرة أخرى لا أستطيع أن أحدث فيها تغيراً .

وأقول بالإجمال إنه إذا صح لى أن أقول إن كل ما أتصوره تصوراً واضحاً متميزاً هو حق ، فليس هنالك ما هو أكثر يقيناً من وجود الله . صحيح أنه كان لا بد لى من كثير من الإنتباه الذهنى للوصول إلى معرفة هذه الحقيقة . ولكن مع أن هناك حقائق معروفة بجلاء لكل شخص . وأخرى لا نهتدى إليها إلا بعد طول نظر، إلا أن هذه متى اهتمدنا إليها لم تكن أقل يقيناً من تلك (مثال ذلك الحقائق الرياضية) .

ولا جرم أنه لو كان ذهني خاليا من أى حكم سابق ، ولو كان فكري غير مشغول بوجود الأشياء الحسية انشغالا مستمرا ؛ لما كان هناك شيء آخر أعرفه بأيسر وأسرع مما أعرف الله .

القسم الثالث : كل يقين يقتضى يقين وجود الله .

لكن وجود الله ليس يقينيا خسب ، بل من الحق أن يقال أن كل يقين إنما يعتمد عليه .

لأنه اذا صبح أنى متى فهمت فكرة فهما واضحا متميزا لم أستطع أن أمنع نفسي من الاعتقاد بانها حقيقية ، فلن أستطيع أن أمنع نفسي أيضا - إذا أمسكت عن اعتبار الأسباب التى اضطررتنى الى الاعتقاد بانها كذلك - من الشك فى حقيقتها ، اذا كنت أجهل وجود الله : اذ قد يساور نفسي التوهم بانى قد خلقت بطبيعتى عرضة للخطأ والضلال حتى فى الأشياء التى أظن أنى أفهمها بأوفر قسط من البدهة .

واذن فأنا أتبين تبينا واضحا جدا أن يقين كل علم وحقيقته يعتمدان على معرفة الله الحق وحدها .

التأمل الخامس

في ماهية الأشياء المادية والمود إلى الله ووجوده

١ - بقى على أن أنظر في أمور كثيرة أخرى تتعلق بصفات الله وتعلق بطبيعة ذاتي أى بطبيعة نفسى ؛ ولكنى ربما عدت إلى بحث هذه الأمور مرة أخرى . أما الآن ، بعد أن بينت ما ينبغي فعله أو اجتنابه للوصول إلى معرفة الحقيقة ، فأهم ما يجب أن أصنع هو أن أحاول الخروج ، وتخليص نفسى من جميع ما وقعت فيه من شكوك في هذه الأيام الأخيرة ، وأن أرى إذا كان في مقدورى أن أعرف شيئاً يقينياً عن الأشياء المادية . ولكن قبل أن أبحث في إمكان وجود أشياء كهذه خارج ذاتي ، ينبغي أن أنظر في معانيها من حيث وجودها في فكرى ، وأن أرى أيها متميز وأيها مبهم .

٢ - أرى أولاً أنى أتخيل بتميز ذلك الكم الذى لدى الفلاسفة أن يطلقوا عليه لفظ الكم المتصل ، أو الامتداد فى الطول والعرض العمق ، وهو الامتداد الذى يكون فى ذلك الكم ،

أو بعبارة أدق يكون في الأشياء التي نصفها به^(١). ويضاف إلى هذا أنى أستطيع أن أحصى فيه أجزاء كثيرة مختلفة ، وأن أنسب إلى كل جزء منها جميع أنواع المقادير والأشكال والمواضع والحركات . وأستطيع أخيراً أن أعين لكل واحدة من هذه الحركات جميع أنواع المدة .

ولا يقف الأمر عند معرفتى لهذه الأشياء بوضوح حين أنظر فيها كذلك بوجه عام ، بل إن شتياً من الانتباه يجعلنى أهدى إلى ما لا يحصى من الخواص المتصلة بالأعداد والأشكال والحركات وما شابهها مما تظهر حقيقة بقدر عظيم من البداهة وما تلائم طبيعيتى ملائمة تخيل لى أنى لم أتعلم شيئاً جديداً وإنما تذكرت ما كنت أعلمه من قبل ، أعنى أنى أدرجت أشياء كانت فى ذهنى من قبل وإن لم أكن قد وجهت إليها ففكرى بعد .

٤ - ومما أراه هنا من الأهمية بمكان ، أنى أجد فى نفسى ما لا حصر له من الأفكار عن أشياء معينة لا يصح اعتبارها عدماً محضاً ، مع أن أنه ربما لم يكن لها وجود خارج فكرى ، وليست من صنعى ، مع أن فى مقدورى أن أفكر فيها أو ألا أفكر ، بل لها طابعها الحقيقية الثابتة^(٢) مثال ذلك حين أتخيل مثلثاً ، حتى لو لم يكن له قط وجود خارج فكرى ، لا يخلو الأمر من أن لهذا الشكل طبيعة

(١) أى الأشياء المادية التى يذهب إليها الإمتداد والسكم .

(٢) هذا ما يسمى « ثبوت الماهيات وتحقيقها » عند فلاسفة العصر الوسيط

(فلان هذا بمباحث الماهية والوجود عند المتكلمين الإسلاميين) .

أو صورة أو «ماهية» معينة محددة ، هي ثابتة وخالدة ، وليست من اختراعى ولا معتمدة على ذهنى بناتا ؛ كما يبدو أننا نستطيع أن نثبت خواص مختلفة لهذا المثلث ، كأن تكون زواياه الثلاث مساوية لزاويتين قائمتين ، وأن تكون الزاوية الكبرى مقابلة للضلع الأكبر ، وخواص أخرى كهذه ، أتبينها فيه الآن - سواء أردت ذلك أم لم أرد - بقدر عظيم من الوضوح والبداهة ، مع أن هذا الأمر لم يخطر ببالى بناتا حين تخيلنا مثلثاً لأول مرة ولهذا لا يمكن أن يقال إن هذه الخواص من صنعى واختراعى .

هـ - ولا وجه الاعتراض هنا بأن هذه الفكرة عن المثلث ربما وردت على ذهنى عن طريق حواسى ، لأنى رأيت فى بعض الأحيان أجساماً ذات شكل ثلاثى : إذ أن فى مقدورى أن أرسم فى ذهنى ما لا يحصى من الأشكال الأخرى ، وليست تقوم لدينا أقل شبهة فى أن حواسى ما وقعت عليها أبداً ، وليكنى مع ذلك أستطيع أن أثبت خواص مختلفة تتصل بطبيعتها كما تتصل بطبيعة المثلث ، وكلها صحيحة بلا ريب ، مادمت أتصورها بوضوح وتميز . ويترب على هذا أنها شئ ؛ لا عدم محض ، لأن من الأمور البديهية جداً أن كل ما هو حق فهو شئ ، إذ أن الحق والوجود صنوان . وقد أسهبت فيما تقدم فى لإثبات أن كل ما عرفه بوضوح وتميز فهو حق .

بل لو لم أكن قد أثبت هذا المبدأ ، فطبيعة ذهني تحمّلني على التسليم بصحة الأشياء التي أتصورها بوضوح حين أتصورها على هذا الوجه ، وأتذكر اني عندما كنت لأزال شديد التعلق بموضوعات الحواس قد عدت من أشد الحقائق ثبوتاً واستقراراً تلك التي كنت أتصورها بوضوح وتميز عن الأشكال والأعداد وسائر الأشياء المتصلة بالحساب والهندسة .

٦ - فإذا كان يلزم من استطاعتي أن أستخلص من فكري فكرة عن شيء ما ؛ أن كل ما تبين في وضوح وجلاء أنه يخص ذلك الشيء إنما يخصه في الواقع ، أفلا أستطيع أن أستخلص من ذلك حجة ودليلاً برهانياً على وجود الله ؟ (١) .

لا جرم أني أجد في نفسي فكرة عن الله - أي فكرة عن موجود مطلق الكمال - كما أجد في نفسي فكرة عن أي شكل أو عن أي عدد ؛ وأنني أعرف أن الوجود الفعلي والأبدى من خواص طبيعته ؛ وأعرف ذلك على وجه لا يقل وضوحاً وتميزاً عن معرفتي أن كل ما أستطيع أن أثبته عن أي شكل أو عن أي

(١) يعود ديكارت هنا إلى « الدليل الأنطولوجي » على وجود الله (أنظر

كتابتنا : « ديكارت » الطبعة الخامسة - سنة ١٩٦٥) .

عدد إنما يخص طبيعة ذلك الشكل أو ذلك العدد في الحقيقة .
ويترتب على هذا أنه حتى لو لم يكن كل ما انتهت إليه في التناملات
السابقة صحيحا ؛ فإن وجود الله يجب أن يقع في ذهني على الأقل
بمثل اليقين الذي رأيته حتى الآن لجميع الحقائق الرياضية التي
لا تنصل إلا بالأعداد والأشكال ، وأن يكن ذلك لا يبدو أول
الامر جليا كل الجلاء ، بل يبدو أن في ظاهره مغالطة .

ذلك أن اعتيادي في سائر الأشياء الأخرى أن أميز بين
الوجود والماهية ؛ قد يسر لي الميل إلى الاعتقاد بأن الوجود
يمكن أن ينفصل عن ماهية الله ؛ وأتينا لذلك نستطيع أن نتصور
الله غير موجود في الواقع . ولكني حين أفكر في الأمر بمزيد
من العناية ، أرى بجلاء أن الوجود لا يمكن أن ينفصل عن ماهية
الله ، كما لا يمكن أن ينفصل عن ماهية مثل مستقيم الأضلاع
أن زواياه الثلاث مساوية لزاويتين قائمتين ؛ وكما لا يمكن أن
تفصل فكرة الوادي عن فكرة الجبل ، لهذا لا يكون تصورنا
إلهيا — أي موجودا مطلق الكمال — ينقصه الوجود أي ينقصه
كمال ما ، أقل تناقضا من تصورنا جبلا غير ذي واد^(١).

(١) أنظر « الاعتراضات والردود » ٥، ٢، ١ (أ-ت ، ٧ ص ٩٧-١٠٠)

٧ - ولكن إذا كنت في الحقيقة لا أستطيع أن أتصور إلها بغير وجود ، كما لا أستطيع أن أتصور جبلا بغير واد ، فإن كوني أنصور الجبل مع الوادى لا يقتضى وجود أى جبل في الخارج ، وكذلك مهما أكن أتصور الله ذا وجود ، فليس هذا بمقتضى - فيما يلوح لى - أن يكون الله موجوداً في الواقع : فإن فكرى ليس له سلطان على الأشياء . وكما أن فى وسعى أن أتخيل فرسا ذا جناحين - مع أنه لا وجود فى الخارج لفرس ذى جناحين . كذلك ربما استطعت أن أنسب الوجود إلى الله ، وإن لم يكن لله وجود .

٨ - لكن القياس هنا مع الفارق ، والاعتراض ينطوى على مغالطة : إذ أن كوني لا أستطيع أن أتصور جبلا بغير واد لا يقتضى وجود أى جبل ولا أى واد فى الخارج . وإنما يقتضى أن الجبل والوادى - سواء كانا موجودين أو غير موجودين - لا ينفصل الواحد منهما عن الآخر أما كوني لا أستطيع أن أتصور الله إلا موجودا ، فيقتضى ان الوجود غير منفصل عنه ، ومن ثم أنه موجود حقا . وليس - فكرى هو الذى يحصل هذا الوجود ولا هو الذى يفرض سلطانه على الأشياء . بل على العكس إن الضرورة التى تقع فى الشيء نفسه ، أى ضرورة وجود الله ،

هي التي تجعلني أنحو هذا النحو من التفكير : لأنه ليس في وسعي أن أتصور إلهاً لا وجود له أي أن أتصور موجوداً ذا كمال مطلق كما في وسعي أن أتخيل فرساً ذا جناحين أو غير ذي جناحين .

٩ - ولا ينبغي الاعتراض هنا أيضاً بأنني في الحقيقة مضطر إلى التسليم بأن الله موجود بعد أن افترضت أنه حاصل على أنواع الكمال جميعاً ، مادام الوجود واحداً منها ، لكن افترضى الأول لم يكن في الواقع ضرورياً ، كما أنه ليس من الضروري أن نعتبر أن جميع الأشكال ذات الأضلاع الأربعة يمكن أن ترسم في الدائرة . ولكن لو افترضت وجود هذا الخاطر لدى ، لكنت مضطراً إلى التسليم بأن المعين يمكن أن يرسم في الدائرة . لأنه شكل ذو أربعة أضلاع . ولكنك إذن مضطراً إلى التسليم بأمر باطل أقول إننا لا ينبغي أن نورد اعتراضاً كهذا : لأنه وإن لم يكن من الضروري أن يرد على بالي في وقت خاطر عن الله إلا أنه كلما سنفح لي خاطر عن موجود أول أعلى ، واقتبست فكرة عنه من ذخيرة ذهني - إن صح هذا القول - فمن الضروري أن أنسب إليه سائر أنواع الكمال وإن لم أعهد إلى إحصائها جميعاً ولا إلى صرف عنايتي إلى كل واحد منها على وجه الخصوص . وهذه الضرورة كافية - متى تبينت أن الوجود كمال - في أن

نحملنى على أن أستنتج أن هذا الموجود الأول الأعلى موجود حقاً (١). كذلك وإن لم يكن من الضروري أن أتخيل مثلناً أبداً، إلا أنى كلما أردت أن أعتبر شكلاً مستقيماً الاضلاع مؤلفاً من ثلاث زوايا فحسب، لزمنى أن أنسب إليه جميع الخواص التى تعين على أن أستنتج أن زواياه الثلاث لا تزيد على زاويتين قائمتين، مع أن هذا الأمر بالذات ربما لا يكون حينئذ ملحوظاً عندى. واسكن حين أنظر فى أى الأشكال يمكن رسمها فى الدائرة لا يلزمنى بأى وجه من الوجوه أن أعتبر أن جميع الأشكال ذوات الأضلاع الأربعة تدخل فى عدادها، بل على العكس ليس فى استطاعتى أن أتوهم وقوع هذا، مادمت لا أريد أن أتلقى فى فكرى إلا ما أستطيع أن أتصوره تصوراً واضحاً متعيزاً. وإذن فهناك فرق كبير بين الافتراضات الباطلة، كهذا الافتراض الأخير وبين الأفكار الصحيحة التى نشأت معى والتى أولها وأهمها فكرتى عن الله.

١. — ذلك أنى فى الواقع أنبى من وجوه كثيرة أن هذا

(١) يمكن تلخيص هذا الدليل على الوجه الآتى . ١ — الله بتعريفه هو الكائن الكامل، ٢ — الوجود كمال ؛ ٣ — وإذن فافه موجود .

المعنى ليس شيئاً مصطنعاً ولا مخترعاً ؛ ولا معتمداً على فكرى
لحسب ، بل إنه صورة لطبيعة حقيقية ثابتة : أولاً ، لأنى
لا أستطيع أن أتصور غير الله شيئاً يخص الوجود ماهيته على جهة
الضرورة ، ثم لأنه لا يمكننى أن أتصور إلهين أو أكثر على شاكلته
وإذ سلمنا بأن ثمة إلهاً هو الآن موجوداً فإننى أرى بوضوح أنه
لا بد أن يكون موجوداً منذ الأزل ولا بد أيضاً أن يكون موجوداً
إلى الأبد ؛ وأخيراً أتصور فى الله صفات أخرى كثيرة لا أستطيع
أن أنقص أو أن أغير منها شيئاً (١) .

١١ — على أنه ينبغي دائماً ؛ أيأما كانت الحجة أو الدليل الذى
أستعمله ، أن نعود إلى ما ذكرت من أنه ما من شىء يقوى على
إقناعى إقناعاً تاماً ، إلا ما أتصوره تصوراً واضحاً متميزاً . ومع
أن من الأمور التى أتصورها على هذا النحو ما تكون معرفتها فى
الحقيقة بينة لكل واحد . ومنها ما لا تتكشف معرفتها إلا لمن
يعملون النظر فيها ويطلبون الفحص عنها . إلا أن الأمور التى
من هذا النوع الأخير ، متى تم الكشف عنها ، لم تسكن فى نظر
الناس أقل يقيناً من الأمور التى من النوع الأول . فلو أخذنا مثلاً

(١) يرمى ديكارت إلى بيان أن الله منزّه عن مشابهة المخلوقات وتمتيز
عنها : لأن الماهية فيه هى عين الوجود ، ولأنه بالتعريف هو الواحد الأحد ، ولأنه
بالتعريف هو الأزلى الأبدى فى ذاته وصفاته .

أى مثلث قائم الزاوية . وجدنا أنه وإن كان لا يتجلى لنا أول الأمر أن مربع قاعدته يساوى مربعى الضلعين الآخرين ، كما يتجلى لكل واحد أن قاعدة متقاابلة للزاوية الكبرى ، إلا أننا متى تبينا هذا الأمر مرة ، استيقنا من صحته استيقاننا من صحة الأمر الآخر .

١٢ - أما فيما يتعلق بالله ، فلولم يكن ذهنى مشغولاً بأحكامه السابقة ، ولولم يكن فكرى منصرفاً على الدوام إلى صور الأشياء الحسية ، لما كان هنالك شيء أعرفه بأسرع ولا أيسر مما أعرف الله . فهل هنالك ما هو أوضح وأبين من القول بأن هنالك إلهاً ، أى موجوداً أعلى كاملاً ، قد تفردت ماهيته بأن الوجود الضرورى أو الأبدى منطوق فيها ، وإذن فهو موجود ؟

١٣ - ومع أنى لكى أنصور هذه الحقيقة جيداً قد احتجت إلى مجرود ذهنى كثير ، لكننى الآن لا أوقن بها خصب كما أوقن بما يبدو لى أنه أكثر الأشياء يقيناً ، بل ألحظ أيضاً أن ما للأشياء الأخرى من يقين إنما يعتمد عليها اعتماداً مطلقاً ، بحيث يصح لى أن أقول إنه بغير هذه المعرفة يستحيل معرفة أى شيء . معرفة كاملة

١٤ - ذلك أني وإن كنت مطبوعاً على أن أعجز ، متى أدركت أمراً بوضوح وتميز ، عن أن أصد نفسي عن الاعتقاد بأنه حق . إلا أن نفسي مجبولة أيضاً على أن تجعلني عاجزاً عن تركيز ذهني في أمر واحد باستمرار . ولما كنت كثيراً ما أتذكر أني فيما مضى قد حكمت على شيء بأنه حق ، دون أن أستطيع تذكر الأسباب التي ساقنتني إلى هذا الحكم ، فربما تعرض لي حينئذ أسباب أخرى تجعلني أغير رأيي بسهولة ، إذا كنت أجهل أن هنالك لها . واذن فلن يكون لدى أبدأ علم حقيقي ويقيني بأي شيء كان بل آراء مبهمة مزعومة وحسب^(١) .

١٥ - مثال ذلك اني حين انظر في طبيعة المثلث المستقيم الأضلاع ، يتبدى بوضوح لي - انا الذي على شيء من الدراية بأصول الهندسة - ان زواياه الثلاث مساوية لقائمتين ، وأجد من المستحيل ، حين اعمل الفكر في البرهنة على ذلك ، ان اعتقد ما يخالفه . ولكن متى صرفت فكري عنه فقد يحتمل جداً ان أشك في صحته - مع اني لا افتا أتذكر اني أدركته إدراكاً واضحاً اذا لم أكن أعلم بوجوده . لاني أستطيع ان اقنع نفسي بأنه قد

(١) لأننا حين نهمل وجود الله لا يكون لدينا ما يضمن دوام اليقين في برهان الزمان (أنظر : عثمان أمين : « ديكارت » الطبعة الثالثة سنة ١٩٥٣ ص ١٥٨) .

صار ديدناً لى ان أخطىء بسهولة حتى فى الأمور التى اظن انى ادركها بأوفر قسط من البدهاهه واليقين . نظراً الى انى اذكر انى كثيراً ما ظننت بأشياء كثيرة انها حقيقية وبقيفية . ثم تبينت بعد ذلك لأسباب اخرى انها باطلة على الإطلاق .

١٦ - ولكن بعد ان تبينت ان الله موجود . اذ تبينت فى الوقت نفسه ان الأشياء جميعا معتمدة عليه . وانه ليس بمخادع^(١) وخلصت من ذلك الى القول بأن كل ما اتصوره بوضوح وتميز لابد ان يكون صحيحا . ولو انى لم اعد افكر فى الأسباب التى دعتنى الى الحكم بأنه صحيح . مكنتها بأن اذكر انى قد ادركته بوضوح وتميز ، لا أجد عند المعارضين دليلا واحدا يحتملنى على الشك فى صحته ، وبناء على هذا يكون لدى عنه علم صحيح ويقينى، وهذا العلم نفسه يمتد كذلك الى سائر الأشياء التى اذكر انه قد سبق لى اقامة البرهان عليها . كحقائق الهندسة وما شابهها ، لأننى اتساءل هنا ، ما الاعتراضات التى يمكن ايرادها عليها لتجعلنى اضعبها موضع الشك ؟ ايعترض بأن طبيعيتى من شأنها ان تجعلنى

(١) يرى ديكارت أن صدق الله هو أساس اليقين فى علومنا البشرية (انظر كتابنا . « ديكارت » — الطبعة الثالثة — ص ١٥٥) .

عرضه للخطأ في أغلب الأحيان ، لكنني قد علمت أني لا استطيع أن اخطئ . في الأحكام التي تكون لي معرفة واضحة بأسبابها . او يعترض بأن امورا كنت احسبها صحيحة وبقيعية ، ثم تبينت بعدد أنها باطلة ، لكنني لم يكن لي بهذه الأمور معرفة واضحة متميزة ، ولما كنت إلى ذلك الحين اجعل القاعدة التي استوثق بها من الحقيقة ، فقد اضطررت إلى التصديق اعتمادا على اسباب تبينت بعد ثذائها اقل قوة مما توهمت فيها حينذاك وإذن فأى اعتراض آخر يمكن لإيراده ، قد يعترض بأنى ربما أكون قائما (وهو اعتراض قد اورده انا نفسى فيما تقدم) وان جميع ما يخالج نفسى من خواطر ربما يكون اضطرابات احلام تساورنا اثناء النوم ، ولكن حتى ولو كنت قائما فلن يغير ذلك من الامر شيئا : لأن كل ما يعرض لذهنى يبداهة فهو صحيح على الإطلاق (١).

١٧ - واذن فقد وضع لي كل الوضوح ان يقين كل علم وحقيقته انما يعتمدان على معرفتنا للاله الحق . بحيث يصح لي ان اقول انى قبل ان اعرف الله ما كان بوسعى ان أعرف شيئا

(١) في النوم لا تبطل قوانين العقل وإنما تقف ضوابط الحواس .

آخر معرفة كاملة. والآن وقد عرفته سبحانه ، قد تيسر لي السبيل إلى اكتساب معرفة كاملة لأشياء كثيرة . ولا تقتصر هذه المعرفة على الأمور المتصلة بالله والأمور العقلية الأخرى بل تتناول أيضا الأمور المختصة بالطبيعة الجسمانية ، من حيث أنها تصلح موضوعاً لبراهين أصحاب الهندسة الذين لا يعينهم البحث في وجودها .

التأمل السادس

في وجود الاشياء المادية وفي التمييز
الحقيقي بين نفس الانسان وبدنه

تقديم

(للمترجم)

يختلف موضوع هذا التأمل عن موضوع سائر التأملات السابقة من حيث الصعوبات والإشكالات التي تعالج فيه : ذلك أن غرض ديكارت أن ينظم في فلسفته لحمه محبوكة من الاستدلالات ، بحيث أنه متى تم اكتساب حقيقة أولى لزمت عنها سلسلة الحقائق الأخرى جميعاً . وهو واجد هذه الحقيقة الأولى في واقعة « الكوجيتو » وهي ثبوت الإنسية أى الذات المفكرة . لكن الواقع أن مثل هذا التدرج إلى الخلف يكون ممكناً بمقدار ما يستطيع العقل أن يرقى من معلول إلى علة ، ومن نتيجة إلى مبدأ . ويمكن أن يقال إنه لا صعوبة إلى حد ما في الانتقال من وجود النفس التي هي معلول إلى وجود الله : الذي هو علة لها ، لكن الانتقال من العلة إلى جميع ما يمكن أن تحدثه من معلولات ، ليس استدلالاً حاسماً قوياً : فوجود المعلول يثبت وجود العلة ، لكن وجود العلة ، لا يثبت الوجود الواقعي لجميع المعلولات التي كان من الممكن أن تحدثها . وبعبارة أخرى ، هل يلزم من كونى أعرف الله

باعتباره قادراً على أن يخلق عالماً خارجياً، أن هذا العالم الخارجى قد خلقه الله بالفعل؟ إن قلنا نعم لزم أن نسلم بأن كل ما أستطيع أن أنصوره ممكناً بوجرد العلة قد تحقق أو سيتحقق يوماً ما : وهذا هو ما سيذهب إليه « سبينوزا » الذى يرى أن جميع الممكنات قد ارتقت إلى رتبة الوجود، على جهة الضرورة وعلى النعاقب . ولكننا إذا قلنا إن الممكن ليس دليلاً على الوجود ، فلا يلزم من أن كونى مالكا لفكرة إله يمكن أن يكون خالقاً ، أن هذا الإله خالق بالفعل ، وإنما التجربة وحدها هى التى تستطيع أن تقطع فى الأمر . ولكننا نقسمال: هل الرجوع إلى التجربة ممكن فى مذهب كذهب ديكارت يضع موضع الشك كل ما لم يكن مرتبطاً ارتباطاً عقلياً وثيقاً ، نعم يمكن ذلك ، بفضل ما يسميه بالصدق الإلهى . غير أنه يمكن الاعتراض أيضاً بأن إمكان الخطأ الذى هو من خصائص الإنسان، قد هوّن من شأن الصدق الإلهى . ومن أجل هذا كان بحث هذه المسألة : « هل العالم الخارجى موجود، مرده إلى نوع من التقريب : إذا سلمنا بأن بعض الوقائع الطبيعية تحملنا على الاعتقاد بوجود العالم، فبأى معيار نبين نصيب الخطأ الإنسانى ونصيب الصدق الإلهى .

لا نستطيع الخروج من هذا الإشكال إلا بالافتراض البسيط وهو أن نعرف :

١ - إذا كان وجود العالم ممكناً .

٢ - وإذا كان محتملاً .

٣ - وإذا كانت تؤيده الوقائع أو تناقضه ، وذلك هو الطريق الذى سلكه ديكرت .

يقع هذا التأمل فى ثلاثة أقسام رئيسية :

القسم الأول : فى الأدلة على وجود الأشياء المادية :

لم يبق على- إلا أن أبحث عما إذا كانت الأشياء المادية موجودة ، فأقول أولاً إن الأشياء المادية على الأقل ممكنة باعتبارها موضوعاً للهندسة (أى باعتبارها ممتدة) : فإنى إذا اعتبرتها من هذه الجهة تصورتها تصوراً متميزاً جداً ، والله قادر على إيجاد كل ما أتصوره فى تميز وكل ما لا ينطوى على تناقض .

ولكن هل الأشياء المادية موجودة وجوداً واقعياً ؟ .

يبدو أن القدرة على تخيل الامتداد تعطينا دليلاً محتملاً على

وجود الأشياء المادية: ذلك أن التخيل متميز كل التميز عن التعقل المحض . فإني حين أتخيل مثلثا ، لا يقتصر تخيلي على أن أتصور أنه شكل مؤلف من ثلاثة أضلاع ، بل أزيد عليه أنى أرى هذه الأضلاع الثلاثة مائلة حاضرة بقوة الذهن . من أجل هذا كنت محتاجا ، لكي أتخيل ، إلى مجهود ذهنى خاص لا أبذله حينما أتعقل .

يضاف إلى هذا أن قوة التخيل هذه : من حيث إنها مغايرة لقوة التصور ، ليست ضرورية لماهيتى . ولولم تكن لدى قوة على التخيل لما تغير حالى عما أنا عليه الآن ، ولبقيت شيئا مفكرا .

ويبدو أنه يلزم من هاتين الملاحظتين أن التخيل يقتضى وجود شىء متميز عن ذهنى . فكان الذهن ، فى جال التعقل المحض ، يلتفت صوب ذاته وينظر فيما يحتوى عليه من أفكار ، كفكرة المثلث على العموم ، فى حين أن الذهن ، عندما يتخيل ، إنما يلتفت صوب الجسم وينظر إلى ما فيه من صورة حسية تطابق الفكرة التى كونها بنفسه أوالتي تلقاها عن طريق الحواس . وإذن فيبدو أن التخيل إنما هو التفات القوة العارفة إلى شىء حاضر وثيق الصلة بها هو الجسم ، وإذن فأستطيع أن أستنتج من هذا أن الجسم موجود .

لكن هذا التفسير لا يعدو أن يكون محتملا .

وبعد أن نظرنا في الخيلة ، ينبغي أن ننظر في الحس ، فلربما استطعنا أن نستفيد من ذلك دليلا مقنعا على وجود الأجسام . وهنا ثلاثة أمور تحتاج إلى بيان :

- ١ - ما الأشياء التي حسبتها فيما مضى صحيحة ، وقد كنت تلقيتها من الحواس ، وعلى أى الأسس كان يستند هذا الاعتقاد؟
- ٢ - الأسباب التي اضطررتني بعدئذ إلى أن أشك فيها .
- ٣ - ما ينبغي أن أعتقد الآن في هذا الأمر .

١ - أحسست أن لى جمما ، وأن هذا الجسم موضوع بين أجسام كثيرة أخرى يحصل له منها منفعة أو مضرة وقد لاحظت في هذه الأجسام الغريبة صفات كالصلابة والحرارة واللون إلخ ، فضلا عن الامتداد والشكل والحركة . والسبب الذي دعاني إلى الاعتقاد بوجود هذه الموضوعات هو أن الأفكار عن الأشياء الحسية كانت تطرأ لذهنى بدون رضائى ، وإذن فقد كنت أحسبها حادثة من علل أخرى . ولما لم أكن أعرف عن هذه العلل أى معرفة أخرى ، فقد حكمت بأنها شبيهة بهذه الأفكار التي كانت لدى عنها - وكان يبدو لى أن هذا كله قد تعلمته من الطبيعة

ذاتها بالنظر إلى أن جميع هذه الأحكام قد تكونت في نفسى قبل سن التفكير بزمان طويل .

٢ - ولكنى قد اضطررت منذ ذلك الحين إلى الشك في هذا كله : لآنى لاحظت عن الحواس أولاً أنها عرضة لأوهام ، ثم سافقتنى أحلام النوم إلى الظن بأن مدركات اليقظة ربما كانت أحلاماً كذلك ، وأخيراً لما فرضت بأنى أجهل خالق وجودى استطعت أن أعتقد أن الطبيعة قد جعلتنى على جبهة بحيث أخطئ دائماً حتى فى أشد الأشياء بداهة .

أما ذلك الميل الطبيعى الذى كان يحملنى على الثقة فى الحواس ، فقد حسبت أن من الممكن أن يكون فاسداً ، بالنظر إلى أن الطبيعة تسوقى أحياناً إلى أشياء يصرفنى العقل عنها .

ثم إن الأفكار الحسية لا تعتمد آحر الأمر على إرادتى ، لكن من الممكن أن توجد فى نفسى قوه من شأنها أن تحدثها ؛ وإن لم أكن قد اكتسبت أى معرفة بها حتى الآن .

٣ - الدليل الصحيح على وجود الأجسام : لكن الآن قد تقدمت فى معرفة نفسى وفى معرفة خالق وجودى أيضاً ، فما الذى ينبغي أن أجعله لنفسى معتقداً ؟

أولاً ، مادامت جميع الأشياء التى أتصورها فى وضوح وتميز يمكن أن يكون الله قد أوجدها على نحو ما أتصورها ، فيمكن أن ينسرى لى تصور شىء بدون شىء آخر ، لى أستوثق من أن الشئين متغايران فى الواقع ، لأن من الممكن أن يكونا موجودين على انفراد ، على الأقل بقدرة الله الواسعة . ولكن لدى فكرة واضحة جداً عن نفسى ، ومن حيث أنى شىء مفكر لا تمتد : ولدى فكرة واضحة جداً عن الجسم من حيث أنه شىء تمتد لامفكر وإذن فالإنية المفكرة والجسم شئان متميزان مادام يمكن تصور أحدهما متميزاً عن الآخر .

والآن لدى قوى حاسة ، لكن هذه القوة المنفعلة فى ذاتها تقتضى لى تقوم بمهمتها أن تكون هناك قوة فاعلة تبعث فيها الأفكار عن الأشياء الحسية . لكن هذه القوة الفاعلة لا يمكن أن تكون فى ، مادمت لست إلا شيئاً مفكراً ، ومادامت هذه القوة لا تقتضى الفكر ولا هى فى وعى . وإذن فهذه القوة خارجة عنى .

لكن هذه القوة يمكن أن تكون إما جسمياً يحوى « على جهة الصورة » ماهو موجود « على جهة الموضوع » فى أفكارى

عن الأشياء الحسية، وإما أن تكون إلهاً جاعلاً « على جهة الشرف، على كل ما هو موجود « على جهة الموضوع » في هذه الأفكار .

لكن الله الخالق لوجودى قد أعطانى ميلاً قوياً إلى الاعتقاد بأن هذه الأفكار صادرة من الأشياء الجسمانية . وإذن فهذه الأشياء موجودة في الواقع .

القسم الثانى : فى طبيعة الأشياء المادية :

والآن ما الذى نستطيع أن نعرفه عن طبيعة هذه الأشياء المادية ؟ ربما لم تكن هذه الأشياء على نحو ما أدركها بواسطة الحواس ، لأن فى هذا الإدراك كثيراً من الغموض والإبهام . لكن جميع ما أتصوره فى الأشياء المادية بوضوح ، أى جميع الأشياء التى هى موضوع الرياضيات الخالصة ، هى على الأقل موجودة فيها حقاً .

أما فيما يتعلق بالأشياء الأخرى ، أى الأشياء الجزئية ، كالجمجم الظاهر للشمس أو الأشياء المبهمة ، كالضوء والصوت ، فيبغى بصدها أن أعرف ما ترشدنى الطبيعة إليه ، لأن هذه الطبيعة جاءت من الله ، فلا نحوم شبهة الكذب فى كل ما ترشدنى إلى أنه حق .

أول ما ترشدني الطبيعة إليه في صراحة هو أن لي بدنًا ، وأني لست مقيمًا فيه كالنوتى في سفينته ، بل لاني متحد به اتحادا يجعلني ولأياه شيئاً واحداً ، بحيث أن بدني لو أصابه جرح لم يقتصر أمرى على أن أدرك ذلك الجرح بالذهن كما يدرك النوتى في سفينته عيباً ، بل أشعر بالآلم منه ، فأنتقمه إليه .

وتعلمني الطبيعة أيضاً أن أجساماً أخرى كثيرة تحيط بجسمى وأن هذه الأجسام تحدث في نفسى مدركات مختلفة وأنها لا بد أن تكون مغايرة بعضها لبعض ، وأنها مادامت تسبب لى ألماً ولذة فيستطيع جسمى أن يتلقى منها ألواناً من الراحة أو المتاعب .

ولكن هناك أموراً أخرى أنسبها خطأ إلى الطبيعة إنما تسربت إلى ذهنى بلا تبصر ، مثل الرأى الذاهب إلى أن فى الجسم الساخن شيئاً يشبه الحرارة التى فى . كل ما يحق لى أن أعتنقه هو أنه يوجد فى النار شىء يثير فى الشعور بالحرارة . وكل خطأ من هذا النوع ينشأ من أنى لم أتبع الطبيعة ، بل أفسدت نظام الطبيعة : لأنه ليس للمدركات غاية سوى أن تعلمنى ما هو نافع أو ضار ، وهى فى هذا واضحة ومتميزة ، ولكنى أستعملها كقواعد لمعرفة ماهية الأجسام .

القسم الثالث : لا يمكن اتهام الطبيعة بأنها تجعلنا نخطئ في أمر الأشياء النافعة أو الضارة :

ومع ذلك فيبدو، حتى لو فهمنا على هذا النحو الغرض الطبيعي لمدركاتنا ، أن هناك محلا لأن تهم الطبيعة بأنها تسوقنا إلى الخطأ حتى في الأشياء التي ينبغي أن تطلب أو تتجنب : فمثلا إذا وضع شيء من السم في اللحم ، فالطبيعة يمكن أن تدونى إلى تناول هذا السم . صحيح أن الطبيعة يمكن أن يلتمس لها العذر ، لأنها إنما حملتني على اشتهاه اللحم لا السم الذى تجهله ، ولا عجب إذا لم تكن طبيعتى عارفة بكل شيء . - ولكننا نخطئ في الأشياء نفسها التى تسوقنا الطبيعة إليها مباشرة : فالمرضى بداء الاستسقاء تعطيه الطبيعة رغبة في الشرب مع أن الشرب ضار به .

فإذا قيل إن طبيعة هذا المريض قد فسدت أو انحرفت، قلنا: لم تكون طبيعة المريض ، الذى هو من مخلوقات الله ، طبيعة فاسدة أو معيبة ؟

وللإجابة على هذا الإشكال ينبغي أولا أن نعرف أمورا :

١ - أن النفس غير منقسمة ، لكن الجسم مركب من أجزاء .

- ٢ - وأن النفس لا تتأثر مباشرة إلا بما يحدث في المخ .
 ٣ - وأن حركة معينة من حركات المخ تحدث شعوراً معيناً .
 ٤ - وأن هذا الشعور هو في أغلب الأحيان نافع لحفظ
 البدن ، ولا سبيل إلى أن تؤمل ما هو خير منه .

لهذا نجد أن جفاف الحلقوم يولد بتأثيره على المخ رغبة في
 الشرب ؛ وهذا خير ، لأن جفاف الحلقوم يأتي غالباً من أن
 الشرب يكون في تلك اللحظة ضرورياً للبدن . فإذا كان هذا
 الجفاف ينشأ بالعرض من علة أخرى ، كالاستسقاء ، فلا بد أن
 يولد أيضاً الرغبة في الشرب : صحيح أن هذه الرغبة في هذه الحالة
 وخيمة العاقبة ؛ لكن هذا شر عرضي ، ونتيجة محتومة لقانون
 غايته تحقيق مصلحة البدن .

وإذن فن المحقق ، فيما يتعلق بمصلحة البدن أو مضرته ، أن
 الحواس ترشدني إلى الصواب أكثر مما توقعني في الخطأ . وإذا
 أضفت إلى هذا أنني أستطيع أن أجعل من بعض حواسي رقيباً
 على بعضها الآخر ، وأن أجعل عليها رقيباً من الذاكرة والذهن
 فليس يحق لي أن أخشى الخطأ فيما تعرضه الحواس على كل يوم .
 وليس يحق لي أيضاً أن أقف عند الاعتراض بمسألة النوم ،

لأننى أرى الآن بين اليقظة والنوم فرقاً كبيراً ؛ إذ أن الأشياء التى تعرض فى النوم غير متسقة ؛ فإذا تراءت لى فجأة صورة رجل دون أن أرى من أين أنت ولا إلى أين تذهب ، فهذا يفيد أنى حالم . ولسكن إذا رأيت الأشياء وعرفت من أين تأتى وإلى أين تذهب وتبينت الزمان الذى تظهر فيه ، وإذا استطعت أن أربط بين شعورى بها وبين سائر ما فى الحياه من أشياء وأحداث ، استطعت أن أكون مستوثقاً من أنى أراها وأنا يقظان .

وإذن فتى كانت حواسى المختلفة على اتفاق فيما بينها ، وكانت جميعها على اتفاق مع ذاكرتى ومع إدراكى ، ففى مقدورى أن أحكم بالوجود على وجه اليقين . وليس من سبيل لى أن أخطئ . فى هذا الحكم ، فما كان الله مضلاً .

التأمل السادس

في وجود الأشياء المادية وفي التمييز الحقيقي

بين نفس الإنسان وبدنه

١ - لم يبق على الآن إلا أن أفحص عن وجود الأشياء المادية ومن المحقق أنى بهذا الصدد أعلم أن وجود الأشياء المادية ممكن ، من حيث إنها تعتبر موضوعاً لعلم الهندسة^(١) ، نظراً إلى أنى حين أعتبرها من هذه الجهة أتصورها تصوراً واضحاً جداً ومتميزاً ، فما من شك أن الله قادر على خلق جميع الأشياء التي أستطيع أن أتصورها في تميز ، وأنا ما حكمت قط بأن شيئاً من الأشياء ممتنع عليه سبحانه إلا لما وجدت من التناقض في تصوره^(٢).

(١) أى باعتبارها ممتدة .

(٢) تبين هذه الفقرة الأولى أن وجود العالم المادى ممكن ، لأنه أستطيع أن أتصور الجسم متميزاً عنى ، وأن الله يستطيع أن يخلق على حدة كل ما أستطيع أن أتصوره على حدة ؛ وإذن فالاستدلال فى صورته الأولى كما بلى : كل تصور متميز يدل على إمكان وجود متميز ، فإذا خطونا خطوة أخرى رأينا «المبرانش» يصرح بأن كل ما يتصور على حدة فهو موجود على حدة ، وهذا أساس مذهب لايه من ثنائية بين كل ما هو جسمانى وكل ما هو نفسانى .

٢ - يضاف إلى هذا أن ملكة التخيل التى لدى والتى أشعر
بأنى أستعملها حين أعمد إلى النظر فى الأشياء المادية ، تستطيع
أن تحملنى على الاعتقاد بوجود هذه الأشياء ، لأنى حين أمعن
النظر فى ماهية التخيل ، أجد أنه ليس سوى التفات الملكة
العارفة^(١) إلى الجسم الذى هو وثيق الصلة بها والذى هو
لذلك موجود .

٣ - ولكى أزيد هذا جلاءً ، ألاحظ أولاً الفرق بين التخيل
وبين التعقل المحض أو التصور . فثلاً حين أتخيل مثلاً ، لا يقتصر
الامر على أنى أتصور (أو أتفكر) أنه شكل محاط بثلاثة خطوط
بل أزيد عليه أنى ، بفضل ما لذهنى من قوة وما يبدله من جهد
والتفات ، أرى (أو أعين)^(٢) هذه الخطوط الثلاثة وكأنها
حاضرة ، وهذا ما أسميه تخيلاً بالمعنى الدقيق . ولكن إذا أردت
أن أفكر فى «ألى» الأضلاع^(٣) . فإنى أتصور فى الحقيقة أنه شكل
محاط بألف ضلع ، بمثل السهولة التى أتصور بها أن المثلث شكل
محاط بثلاثة أضلاع لحسب . ولكنى لا أستطيع أن أتخيل الألف

(١) « الملكة العارفة » فى الأصل اللاتينى ، *facultas cognoscitiva*

وف الترجمة الفرنسية *la faculté qui connaît*

(٢) فى الأصل اللاتينى : *intueor* وفى الترجمة الفرنسية *J'envisage*

(٣) « ألى » الأضلاع « (بالفرنسية *chiliogone*) ، هو شكل ذو ألف ضلع .

ضلع التى لآلفى- الأضلاع كما أنخيل الأضلاع الثلاثة التى للمثلث، ولا أن أبصرها حاضرة بعينى ذهنى . ومع أنه قد يحدث، وفقاً لما تعودت دائماً من استخدام مخيلتى حين أفكر فى الأشياء الجسمانية، أنى إذ أتصور ألفى الأضلاع أتمثل شكلاما فى غموض، غير أن من البين جداً أن هذا الشكل ليس الفيا، لأنه لا يختلف بتاتا عن الشكل الذى يمكن أن أتمثله لو أنى فكرت فى شكل ذى عشرة آلاف ضلع أو فى أى شكل آخر ذى أضلاع كثيرة ولأنه لا منفعة منه فى الكشف عن الخواص التى تفرق بين «الآلفى» ، وغيره من الأشكال ذات الأضلاع الكثيرة .

٤ - فإذا كنا بصدد شكل خماسى ، فمن الحق أنى أستطيع أن أتصور شكله جيداً كما أتصور شكل الآلفى ، ولكن بدون معونة الخيلة ، غير أنى أستطيع أيضاً أن أنخيله إذا صرفت انتباه ذهنى إلى كل واحد من أضلاعه الخمسة ، وكذلك إلى المساحة أو الفضاء الذى يشغله . ولهذا أعرف فى وضوح أنى محتاج ، لكى أنخيل ، إلى مجهود ذهنى خاص لا احتاج إليه لكى أتصور أو لكى أتفكر ، وهذا المجهود الذهنى الخاص يبين على وجه البدهة الفرق بين التخيل والتفكر أو التصور المحض .

هـ - والاحظ فضلاً عن هذا أن المقدرة على التخيل التي أجدها في نفسي ، من حيث إنها مغايرة لقوة التصور^(١) ليست بضرورية لطبيعتي أو لماهيتي ، أعني لماهية نفسي ، لأنها حتى لو لم تكن لدى لما تغير حالي وبقيت عين ما أنا الآن^(٢) . ويبدو من هذا أن من الممكن أن نخلص إلى أنها تعتمد على شيء يختلف عن نفسي وعن الميسور لي أن أتصور أنه إذا وجد جسم قد اتصلت به نفسي واتحدت اتحاداً يمكنهما معه أن تلتفت إليه متى شاءت ، أمكنها بهذا أن تتخيل الأشياء الجسمانية فهذا النحو من التفكير إنما يختلف عن التعقل المحض من جهة أن النفس حين تتصور كأنما تلتفت إلى ذاتها وتنظر في فكرة من الأفكار التي لديها^(٣) . ولكن حين تتخيل تلتفت إلى الجسم وتنظر فيه إلى شيء يطابق الفكرة التي كونتها هي نفسها^(٤) أو التي تلتقتها عن طريق الحواس^(٥) . أقول إن من الميسور لي أن أتصور إمكان حصول التخيل على هذا

(١) أي باعتبار أنها قوة التفكير لأنها قدرة على تمثل الامتداد .

(٢) أي أني لن أنقطع عن كوني شيئاً مفكراً حتى لو توقفت عن تمثل الامتداد .

(٣) كفكرة المثلث على العموم .

(٤) أي الصورة المسادة لفكرة الذهنية .

(٥) في هذا الاستدلال شيء من الغموض ؛ ويبدو أن ديكارت نفسه لا يجده =

النحو ، إذا صح أن الأجسام موجودة ، وعجزى عن أن أجد طريقاً آخر لتفسير حصوله بحملنى على الظن بأنها موجودة . ولكن ليس هذا إلا محض احتمال . ومع أنى أنعمت النظر فى كل شىء ، إلا أنى لا أجد فى استطاعتى أن أستخلص من هذه الفكرة المتميزة عن الطبيعة الجسمية التى فى مخيلتى أى دليل يستلزم وجود جسم ما .

٦ - ولكنى تعودت أن أتخيل أشياء كثيرة أخرى، ما خلا

== مقنعاً . ويمكن أن يصاغ دليله على الوجه الآتى: التخيل من حيث إنه يمثل الامتداد مقابر للفهم أو العقل ، بل إنه مقابر لماهيتى . وإذن فمن المهم أن يكون التخيل أو تمثل الامتداد عندى ناشئاً من اتصال ذهنى بالجسم ومن الأثر المستمر الذى يحدثه الجسم على ذهنى . وبقتضى هذا الاستدلال كما نرى أن فكرة الامتداد ممتصة بالمخيلة ، لكن ألم يحاول ديكارت أن يثبت فى التأمل الثانى أن تصور قطعة الشمع بالمخيلة ، لكن ألم يحاول ديكارت أن يثبت فى التأمل الثانى أن تصور قطعة الشمع من حيث إنها شىء ممتد إنما هو فعل من أفعال الذهن لا فعل من أفعال المخيلة ؟ فهنا أيضاً شتان عنده بين التصور والتخيل ؟ يقول ان تصور المثلث هو أمر فتنأ أنه شكل ذو ثلاثة خطوط ، أما تخيل المثلث فهو تمثل مثلث ذى صورة حسية معينة . ولكن أليست مجرد معرفتنا لماهية الشكل ولماهية الخط يتطلب أن يكون لدينا من قبل فكرة عن الامتداد ؟ إذ كيف ، لأقول لتمثل ، بل نعطى لخط تعريفاً ، دون أن نلجأ إلى معنى المسكان ؟ وإذن فالتمييز بين العقل والتخيل إنما يرجع إلى أمر واحد . بالتأمل تصور الامتداد على العموم وبلا تحديد ، فى حين أننا بالتخيل تمثل امتداداً معيناً محدوداً . لكن ليس لهذه التفرقة فائدة فى البرهنة على وجود الأجسام .

هذه الطبيعة الجسمانية التى هى موضوع الهندسة ، كالألوان والأصوات والطعوم والالام ، وما إلى ذلك ، وإن كان تخيلها على نحو أقل تميزاً . ونظراً إلى أن إدراكى لهذه الأشياء يكون أتم عن طريق الحواس التى بها وبواسطة الذاكرة تصل هذه الأشياء إلى مخيلتى ، فإننى أعتقد أن بحثها على وجه أكثر ملاءمة يقتضىنى أن أبحث فى الوقت نفسه فى ماهية الحس ، وأن أرى لماذا كان فى وسعى أن أستخلص من هذه الأفكار التى أدركها بهذا الضرب من التفكير الذى أسميه حساً ، دليلاً يقينياً على وجود الأشياء الجسمانية .

٧ - سأستعيد أولاً فى ذاكرتى الأشياء التى اعتبرتها من قبل حقيقة لآنى تلقيتها عن طريق الحواس ، وسأنظر فى الأسس التى كانت ثقتى بها معتمدة عليها ، ثم أبحث عن الأسباب التى اضطرتنى منذ ذلك الحين إلى أن أضعها موضع الشك ، وسأنظر آخر الأمر فى أيها هو الآن أجدر عندى بالتصديق .

٨ - وإذن فقد أحسست فى مبدأ الأمر أن لى رأساً ويدين وقدمين وسائر الأعضاء التى يتركب منها هذا الجسم الذى كنت أعده جزءاً من ذاتى كلها . وقد أحسست فضلاً عن ذلك أن هذا

الجسم موضوع بين أجسام كثيرة أخرى قد تلحقه منها منافع ومضار مختلفة ، وكنت ألاحظ تلك المنافع عندما أشعر بالإرتياح أو اللذة ، وألاحظ تلك المضار عندما أحس الألم ، وكنت أحس في دخيلة نفسي ، زيادة على هذه اللذة وهذا الألم ، الجوع والعطش وما شاكلهما من ضروب الإشتهاء ، كما كنت أحس ميولا جسمانية معينة تنزعني إلى الفرح والحزن والغضب وما شابهها من انفعالات أما خارج نفسي فكنت ألاحظ في الأجسام ، فضلا عما لها من امتداد وشكل وحركة ، صلابة وحرارة وسائر الصفات الأخرى التي تقع تحت اللمس ، وفوق هذا كنت ألاحظ ضوءاً وألواناً وروائح وطعوماً وأصواتاً ، أجد في تنوعها سبيلاً إلى تمييز السماء والأرض والبحر وتمييز سائر الأجسام الأخرى بعضها عن بعض .

٩ - ولا جرم أني إذا اعتبرت ما عرض لذهنى من أفكار عن جميع هذه الصفات التي كنت أحسها وحدها حقيقية ومباشرة ، أجدني على حق في اعتقادي بأن أحس أشياء مغايرة كل المغايرة لفكرى ، أى أجساماً تصدر عنها تلك الأفكار ، لأنى وجدت أنها كانت تعرض لى بدون رضائى ، بحيث أنى لم أكن أستطيع أن أحس أى موضوع ، مهما تمكن رغبتى قد اتجهت إليه ، مالم يكن

ماثلاً أمام عضو حاسة من حواسي، كمال يمكن في مقدوري ألبتة
ألا أحسه إلا إذا كان ماثلاً أمامه^(١).

١٠ — ولما كانت الأفكار التي كنت أتلقاها عن طريق الحواس
أكثر حيوية وأقوى تعبيراً، وفي بابها أكثر تميزاً من أي من
تلك التي كنت أستطيع خلقها من نفسي بالتأمل، أو من تلك التي
أجدها مطبوعة في ذاكرتي، فقد بدا أنه لم يكن من الممكن أن
تصدر عن نفسي، وأنها لا بد أن تكون قد أحدثتها في أشياء
أخرى. ولما لم يكن لي معرفة بهذه الأشياء سوى تلك التي منحتني
إياها هذه الأفكار عينيها، لم يكن من المستطاع أن يرد على ذهني
سوى أن هذه الأشياء مشابهة للأفكار التي تحدثها.

(١) الرأي الذي يقول به ديكارت هنا رأى يمكن إيماده لمعارضة كل مثالية
مطلقة أو قطعية. يزعم من يقول بالمثالية المطلقة — مثل «بركلي» — أن العالم
الخارجي لا وجود له إلا في الذهن، بمعنى أن مائده أشياء خارجية لأنها أحاسيسنا
الخاصة ولا شيء غير ذلك: فمثلاً مكتبي هذا ليس سوى إحاس من أحاسيس
البصر واللمس يوجد لدى في أوقات معينة، بحيث إن مكتبي لا يكون موجوداً إلا
حين أدركه، فمنى خرجت من حجرتي ولم أعد أدركه انقطع عن الوجود، لأنه
ليس سوى نفس إدراكي.

ويمكن الرد على بركلي، اعتماداً على ما يراه ديكارت هنا، بأنه ليس يتوقف
على أن أدري أو ألا أدري المكتب الذي في حجرتي حين أكون أمامه، وإنما الذي
يتوقف على هو أن أدخله وإذن ففي وقائع الوعي عناصر غير معتمده على، ومطابقة
لوعي خارجي، وملائمة للعالم موضوع موجود في الأعيان أي خارج الأذهان.

١١ — ولما تذكرت أيضاً أنى استعملت الحواس أكثر مما استعملت العقل ، وتبينت أن الأفكار التى كونتها من نفسى لم تكن من قوة التعبير بقدر تلك التى تلقيتها عن طريق الحواس ، بل إنها كانت أغلب الأحيان مركبة من أجزاء من هذه ، اقتنعت فى سهولة بأنه ما من فكرة فى ذهنى إلا وقد سلكت من قبل طريق حواسى (١) .

١٢ — ولم أجاوز الصواب أيضاً حين اعتقدت أن هذا الجسم (الذى استحق أن أسميه جسمى) متعلق ومتصل بى أكثر من أى جسم آخر (٢) ، لأنى لا أستطيع فى الواقع أن أنفصل عنه كما أنفصل عن الأجسام الأخرى : ذلك أنى كنت أحس فيه ومن أجله رغباتى وأهوائى جميعاً ؛ وأخيراً كنت أستشعر المسرة والالم فى أجزائه ، لا فى أجزاء الأجسام الأخرى المنفصلة عنه .

(١) وفقاً لمبدأ المدرسين القائل بأنه ليس فى الذهن شئ إلا وقد كان موجوداً من قبل فى الحس .

(٢) الأجسام عند ديكارت ليست سوى عض آلات ، وجسمى من بين آلات كثيرة أعدها اتصالاً بنفسى ، وهو موضوع لخدمة نفسى . وستنضم جميع الفاسفات بعد ديكارت ببيان المهمة الخاصة التى تؤديها أجسامنا ، ومعرفة أجسامنا عن طريق أنفسنا . كوسيط بين معرفة النفس أو « الأنا » ومعرفة العالم أو « اللأنا » .

١٣ - ولكن حين بحثت عن السبب الذى من أجله يعقب الشعور بالآلم حزن فى النفس ومن الشعور بالمررة يتولد الفرح ، أو لماذا يحدث لدينا ذلك الانفعال فى المعدة الذى أسميه بالجوع ورغبة فى الأكل ، ولماذا يدعونا جفاف الحلقوم إلى الشرب ، وكذلك سائر الأحوال ، لم أجد لذلك تفسيراً إلا أن الطبيعة قد علمتني إياه على هذا النحو ؛ فلا جرم أنه لا رابطة ولا علاقة -- فيما أستطيع أن أفهم على الأقل - بين انفعال المعدة هذا والرغبة فى الأكل ، ولا بين الشعور بالشىء الذى يولد الآلم وخطر الحزن الذى يولده هذا الشعور . وعلى هذا النحو كان يلوح لى أن جميع الأحكام الأخرى التى أطلقتها على موضوعات حواسي قد تعلتها من الطبيعة ، لأننى لاحظت أن تلك الأحكام التى تعودت إطلاقها على هذه الموضوعات قد تكونت فى نفسى قبل أن ينهيا لى الوقت للنظر والتروى فى الأسباب التى اضطرتني إلى ذلك .

١٤ - ولكن كثيراً من التجارب قد فرضت شيئاً فشيئاً كل ما كان لدى من ثقة من الحواس ؛ لأننى لاحظت مرات كثيرة أن الأبراج التى كانت تلوح لى مستديرة عن بعد إنما تلوح لى مربعة عن قريب ، وأن التماثيل الضخمة المقامة على قمم تلك الأبراج تبدو لى تماثيل صغيرة إذا نظرت إليها من أسفل ، وكذلك فيما

لا يحصى من المناسبات الأخرى وجدت خطأ فى الأحكام المبنية على الحواس الخارجية ، بل فى الأحكام المبنية على الحواس الداخلية : إذ هل هناك ما هو أعمق وألصق بالنفس من الألم ؟ ومع ذلك فقد تعلمت فيما مضى من بعض الأشخاص الذين كانت أذرعهم وسيقانهم مبتورة أنه كان يلوح لهم أحيانا أنهم يحسون ألما فى الجزء المبتور من أجسامهم ، وهو الأمر الذى دعانى إلى التفكير أنى لا أستطيع أيضاً أن أستوثق من وجود أذى حقيقى فى أحد أعضاء جسمى ، وإن احسست فى هذا العضو ألما .

١٥ - وإلى هذه الأسباب الداعية إلى الشك قد أضفت منذ قليل سببين آخرين عامين جداً : الأول انى ما ظننت قط أنى أحس شيئاً وأنا يقظان إلا استطعت أحيانا أن اظن انى احسه وأنا نائم . ولما كنت لا اظن أن الأشياء التى يلوح لى انى احسها اثناء نومي صادرة بالفعل عن أشياء خارجة عنى ، لم اجد داعياً لتصديق ما يبدو انى احسه ، وأنا يقظان أكثر من تصديقى لما احسه وأنا نائم . والثانى انى لما كنت لا اعرف بعد ، أو لما كنت قد زعمت انى لا اعرف بعد بارىء وجودى ، لم اجد ما يمنع من أن تكون الطبيعة قد جعلتني بحيث أخطئ حتى فيما يلوح لى أنه اصح الأشياء .

١٦ — أما الاسباب التي أقنعتنى من قبل بصحة الاشياء الحسية فلمست أجد عناء كبيرا فى الرد عليها ، لانه لما كان يبدو لى أن الطبيعة تحملنى على أشياء كثيرة يصرفنى العقل عنها ، لم أر أن أركن كثيرا الى تعاليم الطبيعة : ومع أن الافكار التى أتلقاها عن طريق الحواس لا تعتمد على إرادتى ، إلا أنه لم يدر بخلدى أن هذا يستلزم أن تكون صادرة عن أشياء مغايرة لى . بل ربما توجد فى نفسى ملكة (وإن تكن غير معروفة لى حتى الآن) هى علمتها والمحدثه لها (١) .

١٧ — ولكن الآن وقد بدأت أعرف نفسى معرفة أعمق وأخذت أنبين بارىء وجودى تبينا أوضح ، فإنى لا أحسب أنه يلزمنى أن أسلم على سبيل التهور بجميع الاشياء التى يبدو أننا نتعلمها من الحواس ، ولكن لا أحسب أيضا أن من اللازم أن أضعها كلها على العموم موضع الشك .

(١) هذه الملكة النامضة التى يتحدث ديكارت عنها هنا هى ما سيطلق عليه بعده اسم « اللاوعى » أو « اللاشعور » . وقد بين « لينتزر » فى مقدمة كتابه « المحاولات الجديدة » كيف توجد فى النفس الى جانب الأحسيس التى تدركها أحاسيس لا نعلم بها لأنها أشبه بأحاسيس خافتة أو « صماء » . ومنذ « ليبنتز » أصبح للاوعى شأن كبير فى ألمانيا يفسرون به كل ما نغفلنا من خواطر وعواطف ورغبات ، وقد جعل « فرويد » من نظرية « اللاوعى » أساساً يقوم عليه « التحليل » الذى يرمى الى شفاء النفوس من آثار رغباتها المكبوتة .

١٨ - فأولا ، لما كنت اعرف ان جميع الأشياء التى اتصورها فى وضوح وتميز يمكن ان يكون الله قد اوجدها على نحو ما اتصورها ، فيمكننى ان يتيسر لى تصور شىء بدون شىء آخر ، لكى استوثق من ان الشئيين متميزان او متغايران : لأن من الممكن ان يوجداه مفصلين على الأقل بقدرة الله الواسعة ، ولا اهمية لمعرفتى بأى قوة يحصل هذا الانفصال لكى اضطر إلى الحكم عليهما بأنهما متغايران . وإذا ذهبت من كونى اعرف ييقين انى موجود وانى مع ذلك لا الاحظ ان شيئا آخر يخص بالضرورة طبيعتى او ماهيتى سوى انى شىء مفكر ، استطعت القول بأن ماهيتى إنما انحصرت فى انى شىء مفكر او جرم كل ماهيته او طبيعته ليست إلا التفكير ، ومع ان من الممكن (بل من المحق كما سأبين بعد قليل) ان يكون لى جسم قد اتصل به اتصالا وثيقا إلا أنه لما كان لدى من جهة فكرة واضحة ومتميزة عن نفسى ، من حيث انى لست الا شيئا مفكرا لا شيئا ممتدا ، ومن جهة أخرى لدى فكرة متميزة عن الجسم ، من حيث انه ليس الا شيئا ممتدا وغير مفكر ، فقد ثبت ان هذه الإلانية ، اعنى نفسى التى تقوم بها ذاتى وماهيتى ، متميزة عن جسمى تميزا تاما وحقيقيا ، وانها تستطيع

أن تكون أو أن توجد بدونه (١) .

١٩ - وفضلاً عن هذا ، أجد في نفسي ملكتين من ملكات التفكير خاصتين جداً وتميزتين عنى ، هما ملكتا التخيل والإحساس ، اللتان أستطيع بدونهما أن أتصور نفسي تصوراً واضحاً متميزاً ، ولكن لا أستطيع أن أتصورهما موجودتين بدونى ، أعنى بدون جوهر عاقل قد اتصلتا به : لأنى فى المعنى الذى لدينا عن هاتين الملكتين - أو إذا جاز استعمال اصطلاح المدرسين - لأن فى « مفهومهما الصورى » نوعاً من التعقل : ومن ثم أتصورهما متميزتين عنى تميز الأشكال والحركات والأحوال ، أو الأعراض الأخرى التى للأجسام ، عن الأجسام ذاتها التى هى سند لها (٢) .

(١) خلاصة هذه القضية الديكارتية أن كل ما هو متميز عند الفكر يمكن أن يوجد متميزاً فى الواقع ، وأنه على الرغم مما تشهد به تجربتى بأن نفس متحدة بجسم . فما دمت أستطيع أن أميز بالتجريد نفسى عن بدنى وأن أميز ما يفكر عن كل ما لا يفكر - فنفسى يمكن أن توجد بدون بدن . إذ أن طبيعتها مفارقة لطبيعة البدن . لكن قول ديكارت هذا سيقضى معارضة من « جسدى » التى يفترض بأن من أخطر الأمور أن يكون التميز المجرد فى الفكر تميزاً واقعاً فى الوجود .

(٢) يريد ديكارت أن يقول إن وجود الفكر يمكن بدون التخيل والإحساس الذين ليس لهما وجود بدون الفكر ، بل هما متمدان عليه ناتجان عنه .

٢٠ — وأتبين أيضاً نفسى بعض قوى أخرى كقوة تغيير المكان واتخاذ أو ضاع متباينة وما شابه ذلك من قوى لا يمكن تصورها كما لا يمكن تصور القوتين السابقتين بدون جوهر ما تتعلق به : ومن ثم لا يمكن أن تكون موجودة بدونها .

ولكن من البين جداً أن هذه القوى ، إذا صح أنها موجودة ، لا بد أن تكون متعلقة بجوهر جسماني أو ممتد ، لا بجوهر عاقل (أو مفكر) : مادام مفهومهما الواضح المتميز ينطوي على نوع من الامتداد وليس فيه عقل ألبته .

٢١ — يضاف إلى هذا أنني لا أشك أن في قوة إحساس منفعة ، أى قوة على تلقى المعلومات من أفكارى عن الأشياء الحسية . ولكنها ما كانت تنفعني وما كنت أستخدمها البتة لو لم توجد أيضاً نفسى أو في شيء آخر قوة فاعلة قادرة على صياغة تلك الأفكار أو إحداثها . ولكن هذه القوة الفاعلة لا يمكن أن تكون في من حيث أنني شيء مفكر فحسب ، نظراً إلى أنها لا تقتضى وجود فكري ، وإلى أن تلك الأفكار تتمثل لي أحياناً بدون أن أشارك في تمثيلها بل وأحياناً على الرغم مني ؛ وإذن فيجب أن تكون هذه القوة

في جوهر ما مغاير لى قد انطوى فيه ، على جهة الصور (١) أو على جهة الشرف (٢) كل الوجود الذى هو على جهة الموضوع (٣) في الأفكار التى تحدثها هذه القوة ، كما بينت فيما تقدم ، وهذا الجوهر هو إما جسم ، أى طبيعة جسمانية تحوى على جهة الصور وبالفعل كل ما هو فى تلك الأفكار على جهة الموضوع وبالتمثيل ، وأما الله نفسه أو مخلوق آخر أعلى مرتبة من الجسم يحوى ذلك على جهة الشرف .

٢٢ — ولما كان الله غير مخدع ، فبين جداً أنه لا يرسل إلى هذه الأفكار بنفسه ومباشرة ، ولا بواسطة مخلوق ، لا تكون حقيقة منطقية فيه على جهة الصورة ، بل على جهة الشرف فقط : فإنه لما لم يكن منحنى أى قوة أعرف بها أن ذلك كذلك ، بل جعل لى ميلاً شديداً جداً إلى الاعتقاد بأنها صادرة عن الأشياء الجسمانية ، فلست أرى كيف يمكن لإبرأه من الخداع إذا كانت هذه الأفكار صادرة فى الحقيقة عن شىء آخر أو كانت حادثة عن علل أخرى غير الأشياء الجسمانية . وإذن فيجب أن نخلص إلى القول بأن الأشياء الجسمانية موجودة (٤) .

(١) و(٢) انظر شرح هذين المصطلحين فيما تقدم من تعليق .

(٣) انظر شرح هذا المصطلح فى هامش متقدم .

(٤) يلاحظ أن ديكارت لا يعمد إلى « الصدق الإلهى » لإثبات أن أفكارنا

الحسية صادرة عن علل خارجية ، بل لتحديد طبيعة هذه العلل .

٢٣ - ومع ذلك فقد لا تكون هذه الأشياء تماماً على نحو ماندر كها بالحواس ، لأن أحوالاً كثيرة تجعل هذا الإدراك بالحواس شديد الغموض والإبهام . ولكن لابد على الأقل من أن نسلم بأن جميع ما يشتمل عليه موضوع علم الهندسة النظرية ، موجود فيها حقاً .

٢٤ - أما الأشياء الأخرى التي إما أن تكون جزئية فقط كأن تكون الشمس ذات مقدار بعينه أو شكل بعينه إلخ ، وإما أن تكون متصورة بقدر أقل من الواضح والتميز ، كالضوء والصوت والالْم وما شابه ذلك ، فمن المحقق أنها وإن يكن يشوبها شك وارتباب كثير ، إلا أن كون الله غير مخادع ، وكونه لم يسمح لذلك بوقوع أى زيف فى آرائى إلا أعطانى أيضاً قوة كفيّلة بتصحيحه يدعونى إلى أن أخلص إلى القول بأن عندى فى نفسى الوسائل لمعرفة بيقين (١) .

٢٥ - وأولا ليس من شك فى أن كل ما تعلنى الطبيعة إياه يحتوى على حقيقة ما : لأن الطبيعة ، معتبرة على العموم ، لا أقصد بها الآن شيئاً سوى الله ذاته . أو الترتيب والتدبير اللذين جعلهما

(١) وذلك بردها إلى الأفكار الواضحة التى تقدمها الرياضيات . . .

الله في الأشياء المخلوقة ، أما طبيعتي على الخصوص فلا أقصد بها شيئاً سوى ما قد منحني الله .

٢٦ - وليس من شيء . تعلمني هذه الطبيعة إياه على نحو أصرح وأقوى من أن لي بدناً يعتريه السقم حين أحس ألماً ، ويحتاج إلى الطعام أو الشراب حين أحس إحساس الجوع أو العطش إلخ . وإذن فينبغي ألا أشك أبداً في أن في هذه المعلومات شيئاً من الحق .

٢٧ - وتعلمني الطبيعة أيضاً ، بواسطة أحاسيس الألم والجوع والعطش إلخ ، أني لست مقبلاً في بدني كالنوت في سفينته ، بل فوق هذا متحد به اتحاداً ومنتزج به امتزاجاً يجعل نفسي وبدني شيئاً واحداً (١) : إذ لو لم يكن الأمر كذلك لما كنت أحس ألماً عندما يلحق بدني جرح ، نظراً إلى أني لست إلا شيئاً مفكراً ؛ بل كنت أدرك ذلك الجرح بالذهن وحده ، كما يرى النوتي بالبصر عطباً في سفينته ، وكذلك عندما يحتاج بدني إلى الشراب أو الأكل كنت أعرف ذلك معرفة واضحة بدون أن تنبهني إليه الأحاسيس المبهمة أحاسيس الجوع والعطش فالحقيقة أن جميع أحاسيس الجوع والعطش والألم وما إليها ليست شيئاً سوى أنحاء مبهمة من

(١) انظر ديكارت « حديث مع بورمان » (أ - ت ، م ، ص ١٦٤) .

أنحاء التفكير مصدرها واعتمادها على اتحاد النفس بالبدن
وامتزاجهما .

٢٨ - وتعلمنى الطبيعة ، خلا هذا ، أن جسمى محاط بأجسام
كثيرة أخرى يلزمنى أن أطلب بعضها ، وأن أفر من بعضها
الآخر . ولا جرم أن كوفى أحس أنواعا مختلفة من الألوان
والروائح والطعوم والأصوات والحرارة والصلابة إلخ ، يجعلنى
استنتج أن فى الأجسام التى تصدر عنها جميع هذه المدركات الحسية
تغاير يناسبها ، مع أنه ربما لم يكن هذا التغاير مشابها لها فى الواقع
وكذلك أستطيع أن أستخلص من أن هذه المدركات الحسية
المختلفة منها ماهو مستساغ عندى ومنها ماهو غير مستساغ ،
نتيجة يقينية كل اليقين ، وهى أن جسمى (أو أنا بتمامى ، من
حيث أنى مركب من الجسم والنفس) يستطيع أن يتلقى أنواعا
من المنفعة أو المضرة من الأجسام الأخرى التى تحيط به .

٢٩ - ولكن هنالك أشياء أخرى كثيرة يبدو أن الطبيعة
قد علمتني إياها . ولكنى لم أتلحقها منها فى الحقيقة ، بل إنها قد
تسربت إلى ذهنى بسبب ما تعودت من الحكم على الأشياء بلا
تبصر ، فمن الميسور لذلك أن تشتمل على خطأ ؛ كحسابنى أن

كل فضاء ليس فيه ما يحرك حواسي أو يؤثر فيها هو فراغ ، وأن
 في الجسم الحار شيئا شبيها بالفسكرة التي لدى عن الحرارة ، وأن
 في الجسم الأبيض أو الأسود نفس البياض أو السواد الذي
 أحسه وأن في الجسم الحلو أو المر نفس ما أحس من ذوق أو
 طعم ، وهكذا في سائرها ، وأن النجوم والأبراج ، وجميع
 الأجسام الأخرى البعيدة لها نفس الشكل والحجم الذي تبدو
 عليه لأعيننا من بعيد ، إلخ .

٣٠ -- ولكن ينبغي لكيلا يكون في هذا شيء إلا ما أتصوره
 بتميز أن أحدد ما أقصده بالضبط حين أقول إن الطبيعة تعلمني
 شيئا . لأنني آخذ « الطبيعة » هنا على معنى أضيق من معناها
 حين سميتها بمجموع ما منحنى الله ، بالنظر إن أن هذا المجموع يشمل
 على أشياء كثيرة لا تخص إلا النفس وحدها ، ولا أريد أن أتكلم
 عنها هنا ، إذ أتكلم عن الطبيعة مثل المعنى الذي لدى عن الحقيقة
 القائلة إن ما صنع مرة لن يمكن أن لا يكون قد صنع ، وما
 لا يحصى من معان أخرى من هذا القبيل ، أعرفها بالنور الفطري
 بدون معونة الجسم ؛ ويشتمل أيضا على أشياء أخرى كثيرة
 لا تخص إلا الجسم وحده ، وليست مندرجة هنا أيضا تحت اسم
 الطبيعة ، مثل صفة الجسم بأن يكون ثقيلًا وما شابه ذلك مما

لا تحدث عنه هنا ، وإنما أتحدث عن الأشياء التى منحنى الله لهاها باعتبارى مركبا من نفس وبدن .

٣١-- وهذه الطبيعة ترشدنى إلى الفرار من الأشياء التى تولد فى شعور الألم والإقبال على الأشياء التى تبعث فى شعورا بالسرور : ولكنى لأرى أنها ترشدنى زيادة على ذلك إلى أننا يجب أن نستخلص من هذه المشاعر الحسية المختلفة شيئا يتعلق بالأشياء التى هى خارجة عنا دون أن يكون الذهن قد لحص عنها ، وأطال النظر فيها : لأنه يبدو لى أن من شأن المركب من الذهن والجسم ، أن يكشف عن الحقيقة فى تلك الأمور .

٣٢-- فمثلا مع أن الأثر الذى يحدثه النجم على عينى ليس أكبر من الأثر الذى يحدثه لهيب الشمعة ، إلا أنى لا أجد فى أى قوة فعلية أو طبيعية تحملنى على الاعتقاد أن النجم ليس أكبر من هذا الלהيب : ولكنى حكمت عليه هذا الحكم منذ صباى بدون أى مسوغ معقول .

(١) يريد أن يقول إن هذه الإدراكات الحسية وإن كانت جعلتها الطبيعة لمصلحة الحياة التى فيها لجسم مكانه ، لأنها لما كانت مببهة فلا يصح للذهن أن يتقبلها أو يسلم بها دون فحص وامتحان .

٣٣ - ومع أنى أحس حرارة عند اقترابى من النار ، بل أحس ألماً عند اقترابى قريباً شديداً ، إلا أنه ليس هنالك من سبب يمكن أن يقنعنى أن فى النار شيئاً شديداً بهذه الحرارة ولا بهذا الألم ، وإنما أكون محققاً إذا اعتقدت أن فى النار شيئاً - كأننا ما أمكن أن يكون - يثير فى هذا الشعور بالحرارة أو بالألم .

٣٤ - وكذلك ينبغى ، إذا وجدت أما كن ليس فيها ما يثير حواسى أو يحركها ، ألا أستنتج لذلك أن هذه الأما كن لا تحتوى على أى جسم ، ولكنى أرى فى هذا الأمر وفى أمور أخرى تشبهه أنى تعودت أن أفسد نظام الطبيعة وأن أشوّهه ، لأن هذه الاحاسيس أو المدركات الحسية لم توضع فى إلا لترشد ذهنى إلى أى الأشياء ينفع المركب الذى هو جزء منه وأياها يضره ، وإلى هذا الحد فقد يكون فيها كفاية من الوضوح والتميز ؛ ولكنى إذا استعملتها كأنما هى قواعد يقينية جداً أستطيع أن أعرف بها مباشرة ماهية الأجسام وطبيعتها التى هى خارج نفسى لم تستطع أن تعلمنى عن هذه الأجسام إلا شيئاً غامضاً جداً ومبهماً جداً .

٣٥ - ولكنى قد بحثت فيما تقدم بحثنا كافياً لبيان كيف

أنه على الرغم من واسع كرم الله ، يقع الخطأ في الأحكام التي أصدرها على هذا النحو . وإنما تعرض هنا أيضا صعوبة تتعلق بالأشياء التي ترشدني الطبيعة إلى وجوب اتباعها أو تجنبها . وتعلق أيضا بالمشاعر الداخلية التي وضعتها في ، لأنه يدولى أنى قد لاحظت فيها خطأ في بعض الأحيان ، وأن طبيعيتى قد خدعتنى مباشرة : مثال ذلك أن الطعم اللذيذ الذى يكون لقطعة من اللحم خلط بها شيء من السم قد يدعونى إلى تناول هذا السم فأكون مخدوعا . صحيح أن الطبيعة هنا يمكن أن يلتبس لها العذر ، لأنها إنما تسوقنى إلى اشتهاى اللحم ذى الطعم اللذيذ لا إلى اشتهاى السم الذى هو مجهول لديها ، بحيث أنى لا أستطيع أن أستخلص من هذا شيئا سوى أن طبيعيتى لا تعرف جميع الأشياء معرفة تامة شاملة . ولا محل للعجب من هذا ، إذ أن الإنسان لما كان ذا طبيعة متناهية ، فلا يستطيع أن يظفر إلا بمعرفة محدودة السكال .

٣٦ — غير أننا كثيرا ما نخطئ أيضا حتى في الأشياء التي تسوقنا إليها الطبيعة مباشرة ، كما يحدث للرضى حين يشتهون أن يشربوا أو يأكلوا الأشياء التي يمكن أن تلحقهم منها مضرة .

قد يقال هنا إن سبب الخطأ عندهم أن طبيعتهم قد فسدت ؛ ولكن هذا لا يرفع الإشكال : لأن الإنسان المريض هو حقا من مخلوقات الله كالرجل السليم المعافى سواء بسواء ، ولذلك يتنافى مع كرم الله أن يكون للمريض دون السليم طبيعة خداعة معيبة . وكما أن الساعة المركبة من عجلات وأحجار ، حين تكون معيبة الصنع وحين لا تبين الوقت جيداً ، لا تكون أقل مراعاة لجميع قوانين الطبيعة ، منها حين ترضى رغبة الصافع كل الرضا . كذلك إذا نظرت إلى جسم الإنسان باعتباره آلة (ما كينة) قدر كت من العظام والأعصاب والعضلات والشرابين والدم والجلد ، بحيث أنه وإن لم يكن فيه نفس لم يخل من أن يتحرك على جميع الوجوه التي يتحرك عليها الآن حين لا يتحرك بتوجيه إرادته ، ولا بالتألي بمعونة نفسه ، بل بهيئة أعضائه — إذا نظرت إلى جسم الإنسان على هذا النحو ، تبينت في سهولة أنه يكون طبيعياً لهذا الجسم ، إذا كان مثلاً مريضاً بداء الاستسقاء أن يمانى جفاف الحلقوم الذي يحمل للنفس في العادة الشعور بالمعش ، وأن يكون مستعداً بهذا الجفاف لتحريك أعصابه وأعضائه الأخرى على النحو المطلوب للشرب ، ولذلك يضاعف داءه ويضر نفسه ؛ كما أن من الطبيعي له ، إذا لم يكن لديه أى انحراف ، أن ينساق إلى الشرب لمنفعته بواسطة مثل هذا الجفاف

في الحلقوم ؛ ومع أنى إذا نظرت إلى الاستعمال الذى خصص له صانع الساعة ساعته ، أستطيع أن أقول أنها تتحول عن طبيعتها إذا لم تعين الوقت جيداً ؛ ومع أنى كذلك إذا نظرت إلى ما كينة الجسم الإنسانى باعتبار أن الله قد خلقه ليكون فيها جميع الحركات التى تكون فيها عادة ، يصح لى أن أرى أنها لا تتبع نظام طبيعتها حينما يحف حلقومها ، وأن الشرب ضار ببقائها ، إلا أنى أتبين مع ذلك أن هذا النحو الأخير من تفسير الطبيعة كثير الاختلاف عن النحو الآخر ، لأن هذا النحو ليس إلا تسمية خارجية تعتمد كل الاعتماد على فكرى الذى يقارن الإنسان المريض والساعة الرديئة الصنع بالفكرة التى لدى عن إنسان صحيح وساعة جيدة الصنع ، وهذا النحو لا يطابق حقيقة الواقع ؛ فى حين أنى بالوجه الآخر من وجوه تفسير الطبيعة أقصد ما يوجد فى الأشياء حقاً ، ومن ثم لا يخلو من بعض الحقيقة (١) .

(١) فى هذا النص صفتان غامضتان جداً ، ولست مستوفياً من فهمهما حق الفهم وربما أمكن تفسير ما يقصده ديكرت على النحو الآتى : إذا نظرنا إلى البدن على انفراد (أى مستقلاً عن النفس المتحدة به) ، فمن حيث إن كل شيء يحدث فيه ، حتى فى حال المرض ، على أطراد ومطابقة للقوانين العلمية للطبيعة — شأنه فى ذلك كشأن ساعة غير مضبوطة ، مهما يكن تمييزها للوقت غير صحيح ، فإنها مع ذلك خاضعة للقوانين العامة للميكانيكا — نقول : إذا نظرنا إلى البدن على هذا النحو =

٣٧ — لكن لا جرم أنه وإن يسكن من مجرد التسمية الخارجية بالنسبة لجسم مريض بالاستسقاء أن يقال إن طبيعته فاسدة حين يحف حلقومه دون حاجة إلى الشرب، إلا أنه بالنسبة للمركب كله، أى بالنسبة للنفس متحدة بالبدن، لا يكون ذلك تسمية محضة، بل إن من خطأ الطبيعة أن يعطش المرء حين يكون الشرب ضاراً به. ومن ثم يبقى أن ننظر كيف أن كرم الله يمنع طبيعة الإنسان، مفهومة على هذا المعنى، من أن تكون معيبة وخداعة.

٣٨ — ولكي نبتدى هذا النظر ألاحظ هنا أولاً أن هناك فرقاً كبيراً بين النفس والجسم، من حيث أن الجسم بطبيعته منقسم دائماً، في حين أن النفس لا منقسمة. ذلك أتى حين أنظر إلى

لم نجد فيه خطأ ولا انحرافاً طبيعياً. ولا وجه لأن نرى في مرض من أمراض البدن (منظوراً إليه على أفراد) انحرافاً في الطبيعة إلا إذا افترضنا أن البدن يجب ألا يكون له قط أحوال أو حركات سوى الأحوال والحركات الموجودة فيه في المادة. لكن هذا الافتراض يكون تصفياً: لأننا إذا افترضناه أن يكون نسبنا إلى البدن طبيعة ربما لا تكون هي طبيعته الحقيقية — ولكن (و « لكن » هنا تعجب على عبارة « صريح أن » الواردة فيما تقدم) ولكن إذا اعتبرنا هذا المجموع المركب من النفس والبدن فلا ريب أن حال البدن التي وصفنا إذا كانت تولد في النفس رغبة يمكن أن تؤدي إلى هلاك البدن ذاته، فلا شك أن ذلك يكون فساداً في الطبيعة.

النفس ، أى حين أنظر إلى ذاتى من حيث لى شىء مفكر لا أستطيع أن أميز فى أجزاء ولكنى أعرف وأتصور تصورا واضحا جداً لى شىء واحد تام لا يتجزأ ومع أن النفس كلها تبدو متحدة بالبدن كله ، إلا أنه إذا انفصلت عن البدن قدم أو ذراع أو جزء آخر من أجزائه ، أعرف جيداً أن شيئاً لم ينفصل عن نفسى ، وكذلك ملكات الإرادة والإحساس والتصور إلخ ، لا يقال عنها إنها أجزاء من بدنى ، لأن النفس عينها هى التى تعمل بتمامها فى الإرادة وتعمل بتمامها فى الإحساس وفى التصور إلخ . ولكن الأمر على العكس فى الأشياء الجسمانية أو الممتدة ، لانى لا أستطيع أن أتخيل أن واحداً منها ، مهما يبلغ من الصغر ، إلا أستطعت تجزئته بفكرى ، أو تيسر لذهنى أن يقسمه أجزاء كثيرة ومن ثم أعرف أنه منقسم : وفى هذا ما يكفى لإرشادى الى أن ذهن الانسان أو نفسه مغايرة كل المغايرة لبدنه ، إن لم أكن قد عرفت ذلك من قبل معرفة كافية .

٣٩ - وألاحظ أيضاً أن النفس لا تتلقى مباشرة الأثر الذى يأتى من جميع أجزاء البدن ، بل تتلقاه من المخ فحسب ، وربما من جزء من أصغر أجزائه ، أى من الجزء الذى تعمل فيه الملكة التى

يسمونها بالحس المشترك^(١) والتي كلما هيئت على نحو بعينه جعلت النفس تحس شيئاً بعينه ، وإن تكن أجزاء الجسم الأخرى يمكن أن تكون مهياة على أنحاء مختلفة، كما تشهد بذلك تجارب لا حصر لها ولا حاجة هنا إلى إيرادها .

٤. — وألاحظ فيما عدا هذا أن الجسم من طبيعته أنه ما من جزء من أجزائه يمكن أن يحركه جزء آخر يبعد عنه قليلاً إلا ويمكن أن يحركه أيضاً على النحو نفسه كل من الأجزاء الواقعة بين الجزئين ، مع أن الجزء الأبعد لا يكون له تأثير . فإذا أخذنا مثلاً الحبل المشدود ا ب ج د ، وشددنا الجزء الأخير وحر كناه ، فالجزء الأول (ا) لا يتحرك على نحو آخر غير الذي يمكن أن يتحرك عليه إذا شد أحد جزئيه المتوسطين (ب) أو (ج) ويبقى الجزء الأخير ساكناً . وكذلك حين أحس ألماً في قدمي : تعلمني الفيزيكا (علم الطبيعة) أن هذا الإحساس يفتقل بواسطة الأعصاب المنتثرة في القدم ، وهذه الأعصاب لما كانت مشدودة كالحبال ، من القدم إلى المخ فإنها إذا شدت في القدم نشد أيضاً في الوقت نفسه ذلك الموضع من المخ الذي تجىء منه وتنتهى إليه ،

(١) يرى ديكارت أن الجسم مركب من أجزاء مختلفة، لكن جزءاً واحداً من الجسم هو على اتصال مباشر بالنفس : وهو القدة الصنوبرية .

وتبعث حركة قد أنشأتها الطبيعة لكي تجعل النفس تحس ألماً ، كما لو كان هذا الألم في القدم . ولكن لما كانت هذه الأعصاب لا بد أن تمر بالساق والفخذ والكتفين والظهر والعنق ، حتى تمتد من القدم إلى المخ ، فيمكن أن يحصل أنه وإن لم تتحرك أطرافها التي في القدم ، بل بعض أجزائها التي تمر بالكتفين أو بالعنق ، إلا أن هذا يثير في المخ نفس الحركات التي يمكن أن يثيرها فيه جرح في القدم . ويلزم تبعاً لذلك أن تحس النفس في القدم الألم عينه الذي كانت تحسه لو كان في القدم جرح ، وينبغي أن يكون حكمنا على سائر المدركات الحسية الأخرى شبيهاً بهذا

٤١ - والاحظ أخيراً أنه ما دامت كل حركة من الحركات التي تحدث في الجزء من المخ الذي تتلقى منه النفس الأثر مباشرة ، لا تجعلها تحس إلا إحساساً واحداً ، فلا سبيل إلى أن زتجى ولا أن فتخيل في هذا الصدد خيراً منه ، اللهم إلا أن هذه الحركة تجعل النفس تحس ، من بين جميع الأحاسيس التي تولدها ، الإحساس الذي هو في أغلب الأحوال أنسب وأففع لحفظ الجسم الإنساني حينما يكون في تمام الصحة . وتعرفنا التجربة أن جميع ما منحتنا الطبيعة من أحاسيس

هى على نحو ما ذكرنا ، ومن ثم لا يوجد منها شىء إلا ويظهر قدرة الله وكرمه .

٤٢ - فمثلا حين تحرك الأعصاب التى فى القدم تحريكا شديدا وزائدا على المألوف ، فإن حركتها متى مرت بنخاع سلسلة الظهر حتى المخ ، تركت هناك أثرا فى النفس يجعلها تحس شيئا أى ألما كما لو كان فى القدم ، وبه تنبه النفس وتحرك إلى بذل ما فى وسعها لاستبعاد علته باعتبارها خطرة وضارة جداً بالقدم .

٤٣ - صحيح أن الله كان يمكنه أن يجعل طبيعة الإنسان بحيث أن عين هذه الحركة فى المخ تجعل النفس تحس شيئا آخر مغايراً كان تشعر بذاتها أو من حيث هى فى المخ أو من حيث هى فى القدم أو من حيث هى فى موضع آخر بين القدم والمخ ، أو تجعلها تحس شيئا آخر أياً ما يمكن أن يكون . ولكن شيئا من ذلك ما كان ليلائم حفظ الجسم بقدر ما يلائمه هذا الذى تشعر به النفس بالفعل

٤٤ - وكذلك عندما نحتاج إلى الشرب ، يتولد من ذلك جفاف

فى الحلقوم يحرك أعصابه ، ويحرك بواسطتها الأجزاء الداخلية للمخ ، وهذه الحركة تجعل النفس تحس إحساس العطش ، لأنه لا يوجد فى تلك الحال شىء هو أنفع لنا من أن نعرف أننا محتاجون إلى الشرب لحفظ صحتنا ، وهكذا فى سائر الحاجات .

٤٥ - ومن ثم يثبت لنا تمام التبين أن طبيعة الإنسان، من حيث أنه مركب من النفس والبدن، لا يمكن أن تخلو من الخطأ والضلال أحياناً، وذلك على الرغم من واسع كرم الله. لأنه لو كان هناك لا في القدم، بل في جزء من أجزاء العصب المشدود من القدم إلى المخ لا بل في المخ، علة تثير الحركة ذاتها التي تحصل عادة حين يكون بالقدم وجع، لأحس المرء ألماً كما لو كان في القدم، ويكون الحس بالطبع ضالاً، لأن حركة يمينها في المخ لما كانت لا تستطيع أن تولد في النفس إلا إحساساً بعينه، وهذا الإحساس لما كان في أغلب الأحيان يتولد عن علة جرح القدم أكثر مما يتولد عن علة أخرى في جهة أخرى، فالأقرب إلى المعقول أنه يحمل دائماً إلى النفس ألم القدم أكثر مما يحمل إليها ألم أي جزء آخر. وإذا كان يحدث أحياناً أن جناف الحلقوم لا يأتي كالمعتاد من أن الشرب ضروري لصحة البدن بل من علة مغايرة جداً، كما يحصل للمرضى بداء الاستسقاء إلا أن الأفضل بكثير أن ينخدع في تلك الملابس من أن ينخدع دائماً حين يكون الجسم معافى، وهكذا في سائر الأحوال.

٤٦ - ولا جرم أن في هذا الاعتبار نفعاً كبيراً إلى، لا لتبين جميع ما تكون طبيعته عرضة له من خطأ فحسب، بل أيضاً

ليكون تحننه وتصحيحه أيسر وأسهل : لأنى مادمت أعلم أن جميع حواسى ترشدنى عادة إلى الصواب فى الأشياء المتعلقة بمنفعة البدن أو مخرته أكثر مما توقعنى فى الزلل ؛ ومادمت أكاد أستطيع دائماً أن أنتفع بكثير من هذه الحواس لاختيار شئ بعينه . ولما كنت أستطيع فوق ذلك أن أستخدم ذاكرتى لى أربط المعلومات الحاضرة بالمعلومات الماضية ، وأن أستخدم ذهنى الذى سبق أن كشف عن علل أخطائى ، فينبغى ألا أخشى منذ الآن وقوع الزلل فى الأشياء التى تتمثل فى أغلب الأحيان عن طريق الحواس .

٤٧ - وينبغى أن أستبعد جميع الشكوك التى ساورتنى فى هذه الأيام الأخيرة ، وأن أعدها شكوكاً مبالغاً فيها وغير مستساغة وعلى الخصوص ما ساورنى من شك عن حال النوم التى لم أستطع أن أميز بينها وبين حال اليقظة . فالآن أجد بينها فرقاً ملحوظاً . من حيث إن ذاكرتنا لا تستطيع أبداً أن تربط أحلامنا بعضها ببعض ولا أن تربطها بكل ما يجرى فى حياتنا ، على ما اعتادت أن تربط بين الأشياء التى تحصل لنا فى حال يقظتنا .

والواقع أنه إذا ترامت لى لجأة وأنا فى يقظة صورة إنسان ثم اختفت فجأة ، بحيث لم أستطع أن أتبين من أين جاءت ولالى

أين ذهبت ، لم أكن مجاوزاً الصواب إذا حسبتها ، لا صورة
 لإنسان حقيقي ، بل شبحاً أو طيفاً قائماً في غي ومشابهة للاشباح
 التي تترامى لي في منامي . ولكنني إذا رأيت أشياء وتبينت من
 أين جاءت وأين هي ومتى ظهرت ، واستطعت الجمع بين مالمدي
 من إحساس بها وبين مجريات حياتي ، فإنني حينئذ أكون على
 ثقة تامة من أني أراها وأنا يقظان لا وأنا نائم .

وينبغي ألا أشك مطلقاً في حقيقة تلك التمثيلات ، إذا أهدبت
 بجميع حواسي وذاكرتي وإدراكي لإختبارها ، فلم ينقل إلى أحدها
 ما ينافي ما ينقله إلى سائرهما : لأنه يلزم من أن الله ليس بمضل
 أني لا أكون في ذلك من الضالين .

٤٨ — ولما كانت ضرورة الأعمال كثيراً ما تقضى علينا أن
 نبت في الأمور قبل أن يتيسر لنا الوقت الكافي لإختبارها بما
 ينبغي من عناية ، فلا بد من الإقرار بأن حياة الإنسان عرضة في
 أغلب الأحيان للزلل في الأشياء الخاصة ، ولا بد آخر الأمر من
 الإقرار بقصور طبيعتنا ووهنها .

نهاية التأملات

محتویات الكتاب

محتويات الكتاب

صفحة

٥	تقديم الطبعة الأولى
٢	١ - تعريف بالتأملات - الفلسفة الأولى
٤	٣ - طريق للتأملات - هذا التقديم
٣٠	تقديم الطبعة الثانية
٣٧	إهداء إلى العمداء والعلماء
٤٧	تصدير من المؤلف إلى القارئ
٥٥	موجز للتأملات

التأملات في الفلسفة الأولى

التأمل الأول : في الأشياء التي يمكن أن توضع موضع

الشك ٦٣

- (تقديم للمترجم) ١ - لسكنى تقييم شبيهة ثابتة في العلوم يلزمنا مرة في حياتنا أن نرفض الآراء القديمة جميعاً ٢ - لاجابة إلى النقص عنها رأياً رأياً ، بل يكفي مهاجمة المبادئ التي تقوم عليها هذه الآراء ٣ - تلك المبادئ هي الحواس ، التي لا يمكن الاطمئنان إليها ، لأنها خداعة ٤ - يبدو لنا أن حواسنا تخدعنا أحياناً ٥ - يبلغ من قوة الطمئنان لايها أننا لانستطيع أن نميز اللحظة من النوم ٦ - الأشياء التي

صفحة

تمثل لنا في النوم ليست خيالية على الإطلاق ٧ - الصور التي تكون لنا عنها إنما تبدو مؤلفة من مزيج من أفكار عن أشياء أخرى أبسط منها هي صحيحة ٨ - ماهي هذه الأشياء ؟ العلوم التي نبعت فيها تشمل حقائق لا يبدو من الممكن الشك فيها ٩ - أي الأسباب يمكن مع ذلك أن تحملنا على الشك في حقيقة هذه الأشياء ١٠ - لست الله كريم رحيم ١١ - ولا يابق بمقامه أن يأذن بوقوعى في الخطأ أحياناً ١٢ - ما من شيء إلا كان من الممكن الشك فيه بوجه من الوجوه ١٣ - لكن لا يمكن لأبداء هذه الملاحظات بل ينبغي استبعادها في الحاضر ١٤ - فينبغي إذن أن أنظر إلى آرائى القديمة ، لأباعتبارها مشكوكا فيها فحسب ، بل أن أفترض أنها باطلة ١٥ - لم كان تحقيق هذا المطلب صعباً .

التأمل الثانى : في طبيعة النفس الإنسانية وأن معرفتها أيسر من

معرفة الجسم ٨٣

(تقديم للترجم) ١ - في أنه ينبغي رفض الأشياء التي يكون فيها أقل شك ويشأ نشر على شيء يقينى ٢ - سأفترض أن جميع الأشياء التي أعرفها بالحواس باطلة ٣ - هل من شيء يقينى ؟ ٤ - وأنا ، أليست شيئاً ؟ ٥ - إذا شككت في كل شيء لم أستطع أن أشك في أنى موجود ٦ - أما إذا استوفيت من أنى موجود فينبى أنت أعرف أى شيء أنا ٧ - يحسن لذلك أن أعرف أى شى كنت أحسب نفسى فيما مضى ٨ - لست شيئاً مما كنت أظننى لياه سوى أنى شيء مفكر ٩ - ما أنا على التدقيق إلا شيء مفكر ، أى روح وذهن وعقل ١٠ - اتضح لى أنه مامن شيء مما تحيط به مخيلتى بخفى بالمعرفة التي تكون لى عن نفسى ١١ - ماهو للعنى المفكر ١٢ - لم اعتقدت أنى أعرف الأشياء الجسدية معرفة أكثر تميزاً من مصروفى للعنى الذى يفكر ١٣ - اعتبارات عن معرفة الأشياء الحسية في بحث اطعة من نسيم الصل ١٤ - أن كل ما نظن أننا نعرفه يتميز

صفحة

في هذه القطعة من القمع لا يقع تحت الحواس ؛ وإذن فبالذهن وحده نعرف ماهية قطعة الشمع هذه ١٤ - لم كان التسليم بهذه الحقيقة عسيراً ١٥ - يمكن من المحقق أنى لا يستطيع تصور الشمعة مجردة عن صورها الخارجية بدون ذهن إنسانى ١٦ - مثال الشمعة ينفضا في إثبات أن لنا نفساً ١٧ - وأن هذه النفس نعرف لنا بقسط من التميز أكثر من أى شئ آخر ١٨ - وأنه لا شئ لإذن هو أبسر معرفة من أنفسنا .

التأمل الثالث في الله أنا موجود ١١٣

(تقديم للمترجم) ١ - سأعبر عن الحواس لسمى تزيده معرفتي لنفسى ٢ - عندئذ أعرف نفسى شيئاً مفكراً ٣ - في أن جميع الأشياء التى تصورناها صوراً واضحة ومتميزاً هى صحيحة ٤ - لم يمكن لدينا أفكار واضحة ومتميزة عن أشياء كثيرة قد تدبنا أنها غير يقينية بعد أثبتنا أنها من قبل يقينية ٥ - ما يمكن أن يمحطنا نكشف في الأشياء التى تصورناها بوضوح هو أن الله ربما كان قد شاء إضلالنا ٦ - وإذن فينبى ، إذا أردنا أن نكون على يقين من شئ ، أن نبث هل هناك إله مفضل ٧ - أقسم خواطر النفس : خواطرنا إما أن تكون أفكاراً أو عواطف أو أحكاماً ٨ - الأفكار في ذاتها ليست خاطئة ؛ وكذلك الأهواء والمواطف ، ولكن يحصل الخطأ في الأحكام ٩ - ثلاثة أنواع من الأفكار ١٠ - سببان قد جعلنا نميل إلى الاعتقاد بأن الأفكار التى يبدو لنا أنها جاءتنا من الأشياء الخارجية مشابهة لها ١١ - السبب الأول غير مقنع ؛ والسبب الثانى كذلك ١٢ - إنى اعتقدت دون حكم يقين بوجود أشياء خارجة عني تحدث في أفكاراً مشابهة لها ١٣ - إذا اعتبرنا الأفكار من حيث هى أنحاء من التفكير وجدنا بعضها أكمل من بعض ١٤ - كل آلة فاعلة لها من الكمال قدر ما عملوها على الأكل ١٥ - كيف يلزم من إحدنا أن الكمال « الموضوع » لفكرة يجب أن يكون على « جهة الصورة » أو « على

صفحة

جهة العرف ، في علمها ١٦ - إذا كان لدينا فكرة كمالها الموضوعي
 ليس فينا على جهة الصورة ولا على جهة العرف ، فهناك إذن خارج
 نفوسنا شيء هو علة لها ١٧ - إحصاء لأفكارنا ١٨ - أفكارنا
 عن الأشياء الجسمية ١٩ - أفكارنا عن الجوهر والمدة والعدد الخ
 ٢٠ - الفكرة التي لدينا عن الله لا يمكن أن تأتي منا ، وإذن فهناك إله
 ٢١ - إننا نتصور اللامتناهي ، أي الله ، بفكرة حقيقية هي فينا على وجهها
 قبل فكرة المتناهي ، أي أن إدراك الله سابق على إدراكنا لأنفسنا
 ٢٢ - إن هذه الفكرة عن الله ليست زائفة ٢٣ - لأنها على العكس
 صحيحة جداً ٢٤ - لا يمكن أن تكون صفات الكمال التي أنسبها
 إلى الله موجودة في بالقوة ٢٥ - الأشياء الجسمية تجعل السبب الذي
 يقتضي أن تكون الفكرة التي لدى عن وجود أ كمل من وجودي قد
 وضعها في موجود هو أ كمل شيء في الواقع ٢٦ - ثم استفدت
 وجودي ؟ لا يمكن أن أكون استفدته من نفسي لسببين ٢٧ - لو
 افترضت أني كنت موجوداً دائماً فلا يلزم من أني كنت موجوداً في الزمان الماضي
 أن أكون موجوداً الآن ٢٨ - لم استفد وجودي من أبوي
 ٢٩ - ولأن علل أخرى ٣٠ - والذى ليها علة لوجودي ولا
 لحفظ وجودي ٣١ - الله هو خالق ٣٢ - لا يمكن أن أكون
 ما أنا ، وأن تكون في نفسي فكرة إله ، ما لم يكن الله موجوداً وغير
 مضاد ٣٢ - خالق بنا أن نقف لننعم النظر في صفات هذا الإله
 الكامل .

التأمل الرابع : في الصواب والخطأ ١٦٧

(تقديم للمترجم) ١ - من المبسور إذا خالصنا ذهن من الحواس
 أن نوجه إلى الأشياء العقلية ٢ - في أن معرفة الله بوسيلة للوصول
 إلى معرفة الأشياء الأخرى ٣ - يستحيل أن يضلنا الله ٤ - متى
 استعملنا العقل كما يدعى لم نقع في الخطأ ٥ - لا يلزم من هذا أننا
 لا نخطئ أبداً ٦ - الخطأ نقص فذهب ٧ - الخطأ حرمان من

صفحة

- بعض الكمال ٨ - يستحيل أن يكون الله قد حرماناً كما لا كنا نستحقه
٩ - في أن ذلك ينبغي ألا يجلتنا شك في وجوده فباباته لا يمكن استكشافها ،
بل إن البحث عنها جراءة ١٠ - ينبغي ألا ننظر في أفعال الله منفصلة
بل في مجملها ١١ - في أن خطأنا راجع إلى اشتراك عقليتين : الفهم
والإرادة ١٢ - في أنه لا غلط أبداً في فهمنا ١٣ - في إن إرادتنا
أو حرية اختيارنا أوسع وأكل ملسكتنا ١٤ - ماهي حرية
الاختيار ؟ ١٥ - الفهم والإرادة ليسا ذاتهما علة أخطائنا ١٦ - يفسأ
المخطأ من الإرادة أوسع من الذهن ١٧ - الوضوح العظيم في الفهم
يستتبع الميل القوي في الإرادة ١٨ - عدم المبالاة أو استواء الطرفين
١٩ - عدم المبالاة : يكون في الأشقاء التي لا يتبينها الفهم بوضوح
٢٠ - لنا نصيب أو نخطيء وفقاً لمسيرة إرادتنا لفهمنا أو مجاوزتها إياه
٢١ - ما صورة المخطأ ٢٢ - لا يحق لنا أن نشكو من أن الله لم
يمنعنا فهماً أكمل من فهمنا ٢٣ - ولا من أنه وهبنا لإرادة أوسع
من ذهننا ٢٤ - ولا من أنه يشار كتنا في تكوين أفعال الإرادة
٢٥ - في أنه ليس نقصاً في الله أن أعطانا الحرية ، بل النقص فينا هو أننا
نستعملها استعمالاً سيئاً ٢٦ - في أن الله مع ذلك كان يستطيع أن
يجعلنا نستعمل حريقتنا دائماً استعمالاً حسناً ٢٧ - في أنه إذا لم يصنع
ذلك فلا محيل للشكوى ، ما دمتنا نستطيع أن نتمرد الخلو من المخطأ
٢٨ - في أن جميع العلل الممكنة لأخطائنا قد أوردت فيها تقدم
٢٩ - واناقد بينا السبيل إلى الوصول إلى الحقيقة .

التأمل الخامس : في ماهية الأشياء المادية والعودة إلى الله

وجوده ١٩٩

- (تقديم للمترجم) ١ - قبل الفحص عن وجود الأشياء المادية ،
ينبغي أن ننظر ماهي الأفكار التي لدينا عنها ٢ - في أن لدينا فكرة
واضحة متميزة عن الامتداد وعن كثرته من خواصه ٣ - في ان اتنا نعرف
أيضاً بوضوح كثيراً من خواص الامتداد والأشكال والحركة ٤ - في

صفحة

أن لدينا أفكاراً عن أشياء كثيرة طبائعها حقيقة وثابة ٥ - أفكارنا لم ترد إلينا من الحواس ، فهي بالضرورة صحيحة ٦ - يلزم عن هذا أن الله موجود ٧ - اعترض على الدليل ٨ - رد على الاعتراض ٩ - اعترض آخر ، والرد عليه ١٠ - الفكرة التي لدينا عن الله ليست شيئاً مصطنعاً ولا مفترعاً ١١ - الأشياء التي نتصورها بوصفها وتميز هي وحدها كفيلة بإقناعنا لإقناعاً تاماً ١٢ - لاشيء عندنا أبسر معرفة من الله ١٣ - يقين الأشياء الأخرى يعتمد بالضرورة على يقين وجوده ١٤ - لأنه بدون ذلك لا يكون لدينا إلا معرفة غير واضحة ١٥ - حتى في الأشياء التي نعتقد أنها أشد الأشياء يقيناً ١٦ - لكن ليس الأمر كذلك حين يكون لدينا معرفة ما لاحصر له من الأشياء .

التأمل السادس : في وجود الأشياء المادية وفي التمييز الحقيقي

بين نفس الإنسان وبدنه ٢٢٣

١ (تقديم المترجم) - وجود الأشياء المادية ممكن ٢ - قوة التخيل تقنعنا بوجودها ٣ - الفرق بين التخيل والتشغل المحض ٤ - كيف تكون لنا بهذا الفرق معرفة بديهية ٥ - مع أن التخيل يعتمد على شيء جسماني ، إلا أن هذا لا يثبت وجود الأشياء المادية ٦ - لكي تثبت وجود الأشياء المادية بمحض أن نبحث في ماهية الإحساس ٧ - ماذا ينبغي أن يعمل في هذا النقص ٨ - إحصاء لكل ما أحسنه ٩ - منشأ الاعتقاد بأننا نحس أشياء مغايرة لأفكارنا ١٠ - منشأ حكمنا بأن هذه الأشياء مشابهة للأفكار التي ولدت فيها ١١ - اقتناعي بأنه ما من فكرة في ذهني إلا وقد سلكت من قبل طريق الحواس ١٢ - كيف عرفت أن جسمي يخصني أكثر من أي جسم آخرى ١٣ - لم اعتقدت أنني تعلمت من الطبيعة كل ما أجهله عن موضوعات حواسي

- ١٤ - التجارب التي هدمت ثقتنا بالحواس ١٥ - سيان عامان قد جعلنا نهلك في صدق حواسنا ١٦ - ويتيسر بهما أن يرد على الأسباب التي أقمنا بصحة الأشياء الحسية ١٧ - ليس يلزم من أن أشك على العموم في كل ما تعرضه الحواس ١٨ - في أن ماهية النفس هي النفس الكبير، وإنما متميزة عن البدن حقاً ١٩ - في أن ملكتي التخييل والإحساس مختصان بالنفس ٢٠ - القدرة على التحول عن المكان واختلاف الوضع لا تختصان بالنفس بل بالبدن ٢١ - إن في الخارج جوهر يستطيع أن يحدث فينا أفسكارنا عن الأشياء الحسية ٢٢ - في أن الله جعل في ميلا إلى الاعتقاد بأنها صادرة عن الأشياء الجسمية؛ ولأن فالأجسام موجودة فيها ٢٤ - نستطيع أن نكتسب معرفة واضحة ومتميزة بالأشياء التي لا نتصورها بعد إلا بقدر أقل من الوضوح والتميز ٢٥ - كل ما تعلمنا الطبيعة إياه يشتمل على شيء من الحق ٢٦ - هنالك إذن شيء من الحق فيما تعلمنا الطبيعة [عن الألم والجوع والعاش ٢٧ - تعلمنا الطبيعة بهذه الأحاسيس أن بين النفس والبدن اتحاد وثيقاً ٢٨ - هنالك أيضاً شيء من الحق فيما تعلمه من الطبيعة عن وجود كثير من الأجسام حول جسدنا، وفيها منفعة أو مضرة له ٢٩ - إحصاء لأراء كثيرة يبدو أننا تعلمناها من الطبيعة، مع أنها أحكام سابقة ٣٠ - ما ينبغي أن نفهمه هنا من لفظ الطبيعة ٣١ - تعلمنا استعمال الحواس، لا للحكم على طبائع الأشياء، بل للوقوف على ما فيها من منفعة أو مضرة ٣٢ - قد اعتقدنا بغير دليل أن النجوم ليست أكبر من نار السمعة ٣٣ - وأن في النار شيئاً يشبه الحرارة التي تولدها فينا ٣٤ - وأن المكان يكون خلاء حيث لا يؤثر فيه شيء على حواسنا ٣٥ - من تناول سمياً في بعض اللحوم لم تضدعه الطبيعة مباشرة ٣٦ - قد ننخدع مع ذلك أحياناً كثيرة في الأشياء التي تسوقنا الطبيعة إليها مباشرة ٣٧ - من خطأ الطبيعة أن يعيش المريض بداء الاستسقاء ٣٨ - هذا لا يتنافى مع رحمة الله ٣٩ - النفس لا تتلقى آثار الأشياء إلا عن طريق المخ ٤٠ - يلزم عن تكوين أعضاءنا أننا

قد نحس ألماً في جزء من أجزاء الجسم دون أن نصاب بجرح فيه
 ٤١ - أحسن ما نتمناه هو أن تكون الآثار التي تنبعث إلى المخ بحيث
 تحدث الأحاسيس التي هي نافعة للإنسان حين يكون سليماً معافاً
 ٤٢ - أي طريقة أخرى تكون أقل ملاءمة لحفظ الجسم ٤٤ - مثل
 آخر لمنفعة مشاعرنا ٤٥ - يلزم عن هذا أن طبيعة الإنسان يمكن
 أن يلحقها العيب ، مع أن الله رحم بمباداه ٤٦ - بل لكي نميز
 النعم عظيم لكي نقبين خطانا ولكي نتجنبه ٤٧ - بل لكي نميز
 طيلة من النوم ٤٨ - ولكن ينبغي آخر الأمر أن تسلم بضعف
 طبيعتنا ووهنها .

مؤلفات

للدكتور عثمان أمين

* « خصائص الروح الفرنسى » .

(دار النشر هوروس) القاهرة سنة ١٩٤٤

* « إحصاء العلوم » للفرابى ، مع مقدمة وتعليقات ، القاهرة

الطبعة الثالثة ، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٨

“L’Humanisme de F.C.S. Schiller” (Bulletin of the Faculty of Arts. vol IV. part II.) Le Caire 1936.

* « ديكارت » القاهرة سنة ١٩٤٢ (الطبعة الخامسة مزيدة

ومنقحة مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٦٥) .

“Muhammad Abduh, Essai sur ses idées philosophiques et religieuses. (Ministère de l’Instruction Publique, Imprimerie Misr) Le Caire 1944.

* « محمد عبده » مجموعة « أعلام الإسلام »

القاهرة سنة ١٩٤٤

* « الفلسفة الرواقية » القاهرة سنة ١٩٤٤

(الطبعة الثانية مكتبة الأنجلو ١٩٥٧)

* « شخصيات ومذاهب فلسفية » (مؤلفات الجمعية الفلسفية

المصرية) القاهرة سنة ١٩٤٥ .

- * « دفاع عن العلم ، لألبير بابه (مجموعة « نفائس الفلسفة الغربية » القاهرة سنة ١٩٤٦)
- * « التأملات في الفلسفة الأولى » لديكارت مع مقدمة وتحليلات وتعليقات ، القاهرة سنة ١٩٥١ .
- الطبعة الرابعة ، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٨
- * مشروع للسلام الدائم ، لايمانويل كانط ، مع مقدمة وتعليقات (مجموعة « نفائس الفلسفة الغربية ») الطبعة الثانية
- مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة سنة ١٩٦٧
- * « نحو جامعات أفضل »
- (مكتبة الأنجلو المصرية) القاهرة سنة ١٩٥٢
- * « محاولات فلسفية » -
- (الطبعة الثانية مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة سنة ١٩٦٨)
- * « رآمد الفكر المصرى »
- « الطبعة الثانية مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٥)
- * « تلخيص ما بعد الطبيعة » لابن رشد -
- (مكتبة مصطفى الحلبي القاهرة ١٩٥٧)

Lights on contemporary Moslem Philosophy, (The Renaissance Library, cairo 1958.)

- « شيلر » (سلسلة نوابع الفكر الغربى
دار المعارف ، القاهرة ١٩٥٨)
- « Le Stoicisme et la Pensée Islamique, (La Revue Thomiste, Paris 1959) .
- « رواد الوعى الإنسانى فى الشرق الإسلامى ،
(المكتبة الثقافية ١٩٦١)
- « مبادئ الفلسفة » لديكارت ،
(مكتبة النهضة العربية ، القاهرة ١٩٦٢)
- « مستقبل الإنسانية » لكارل ياسبرز
(الدار القومية ، القاهرة ١٩٦٣)
- « فى الفلسفة والشعر » لمارتن هيدجر
(الدار القومية ، القاهرة ١٩٦٣)
- « دروس الشباب فى سيرة الأستاذ الإمام ، (دراسات فى
الإسلام ، القاهرة ١٩٦٤) .

-
- «الجوانية : أصول عقيدة وفلسفة ثورة .
(دار القلم ، القاهرة ١٩٦٤)
 - « فلسفة اللغة العربية - المكتبة الثقافية ١٩٦٥
 - « رواد المثالية في الفلسفة الغربية »
 - دار المعارف - القاهرة ١٩٦٧
 - « نظرات في فكر العقاد » - المكتبة الثقافية ١٩٦٦
 - « في اللغة والفكر » - معهد الدراسات العربية ،
القاهرة ١٩٦٧
 - « رواد المثالية في الفلسفة الغربية » .
دار المعارف - القاهرة ١٩٦٧

رقم الايداع بدار السكك ٢٧٨٩ لسنة ١٩٧٤

المطبعة الفنية الحديثة
٤٠ شارع الامسج بالزيتون ت ٨٦٤٨٧١

DESCARTES

MÉDITATIONS

MÉTAPHYSIQUES

TRADUCTION ARABE

**Avec une introduction, des notes
et des analyses**

P A R

OSMAN AMINE

**Professeur de philosophie
à l'Université du Caire**

QUATRIÈME ÉDITION

1977/78

1978/79

نفائس الفلسفة الغربية

يشرف على إصدارها الأستاذ الدكتور عثمان أمين

سلسلة غايتها نقل طائفة مختارة من روائع النصوص الفلسفية الغربية إلى اللغة العربية ، مع التقديم لها والتعليق عليها وقد ظهر منها ما يلي :

- ١ — « دفاع عن العلم » لأليير بابيه ، ترجمة الأستاذ الدكتور عثمان أمين
- ٢ — « التأملات في الفلسفة الأولى » لديكارت

ترجمة الأستاذ الدكتور عثمان أمين

- ٣ — « مشروع للسلام الدائم لكانط »

- ٤ — « مبادئ الفلسفة » لديكارت

- ٥ — « مستقبل الإنسانية » لكارل ياسبرز

- ٦ — « في الفلسفة والشعر » لمارتن هيدجر

- ٧ — « محاورات في الدين الطبيعي » لهيوم ترجمة الدكتور محمد

- ٨ — « أسس ميتافيزيقا الأخلاق » لكانط

- ٩ — « أفلاطون » لأوجست ديبس ترجمة الدكتور الاستاذ

- ١٠ — « مقال في المنهج » لديكارت ترجمة المرحوم الأستاذ محو

